commun

ÉTUDES

DE MYTHOLOGIE ET D'HISTOIRE

DES RELIGIONS ANTIQUES

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Les cités romaines de la Tunisie : *Essai sur l'histoire de la colonisation romaine dans l'Afrique du Nord.* Paris, 1895.

Les cultes païens dans l'empire romain. Première partie : *Les provinces latines.* T. I : *Les cultes officiels et les cultes gréco-romains.* Paris, 1907.

Guide dans les musées d'archéologie classique de Rome, par W. Helbig (traduction française), Leipzig, 1893.

Le Rameau d'or, par J.-G. Frazer (trad. française, par R. Stiebel et J. Toutain) :

Tome I. *Magie et religion*; *les Tabous*, Paris, 1903.

Tome II. *Les meurtres rituels*; *périls et transmigration de l'âme*, Paris 908.

11-08. — Saint-Germain-les-Corbeil Imp. F. LEROY.

ÉTUDES

DE

MYTHOLOGIE ET D'HISTOIRE

DES RELIGIONS ANTIQUES

PAR

J. TOUTAIN

DIRECTEUR-ADJOINT A L'ÉCOLE DES HAUTES-ÉTUDES

(Section des Sciences religieuses)

PARIS

LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie

79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

—

1909

AVANT-PROPOS

Les études, réunies dans ce volume, ont été publiées de 1892 à 1908.

Elles traitent, les unes de questions générales, les autres de sujets particuliers. Le seul caractère commun, par lequel elles se rattachent les unes aux autres, est qu'elles sont toutes consacrées à l'histoire des religions ou à la mythologie.

L'ordre ici adopté n'est point l'ordre chronologique. Ces études ont été groupées, d'après leur matière, en trois parties :

1° Généralités et questions de méthode ;

2° Mythologie et religion grecque ;

3° Mythologie et religion de Rome et du monde romain.

Elles sont réimprimées ici, telles qu'elles ont été écrites pour les dictionnaires et recueils périodiques qui les ont d'abord accueillies. Il n'est pas impossible

qu'on remarque entre elles quelques discordances. Ces discordances prouveront du moins avec quelle sincérité nous avons entrepris ces recherches et jusqu'à quel point nous tenons à nous défendre des idées préconçues, des partis pris et des obstinations systématiques.

(Paris, octobre 1908).

J. Toutain.

PREMIÈRE PARTIE

GÉNÉRALITÉS ET QUESTIONS DE MÉTHODE

LA MYTHOLOGIE[1]

I

Le mot *mythologie* est employé dans deux sens différents. Tantôt il désigne seulement l'ensemble des mythes et des légendes qui se rapportent à telle ou telle religion, par exemple, la *mythologie grecque*, la *mythologie égyptienne*; tantôt, au contraire, il s'étend à toutes les études, à toutes les recherches, à tous les systèmes qui concernent les mythes et les légendes. Le synonyme exact du terme *mythologie* est alors l'expression : *la science des mythes*. C'est dans ce dernier sens, plus vaste et plus général, que nous nous proposons de l'étudier ici.

Des mythes en général. — Le caractère distinctif d'un mythe, c'est d'être un récit d'événements dont une partie au moins est surnaturelle et irrationnelle. Dans le mythe du Zeus grec, par exemple, les éléments rationnels, ce sont les hautes qualités du dieu, sa majesté, sa puissance, sa justice, la protection qu'il accorde aux justes, la sévérité avec laquelle il punit les méchants; les éléments irrationnels, ce sont les aventures grotesques, les métamorphoses en cygne, en fourmi, en pluie d'or, etc. Lorsque les hymnes védiques nous représentent Indra comme le maître de la foudre, qui, transporté sur son

1. Grande Encyclopédie, s. v. MYTHOLOGIE, t. XXIV, p. 675-687.

char, commande à l'ouragan et à la tempête, cette conception nous paraît simple et naturelle; mais, quand nous apprenons que ce dieu est le frère d'un taureau, qu'il s'est changé en caille ou en bélier, nous sommes en présence d'éléments que notre raison ne comprend pas et ne peut pas s'expliquer. C'est là ce que Max Müller appelle « l'élément sot, dénué de sens et sauvage ». De même encore, les contes et les légendes populaires sont des mythes, parce que, suivant l'expression imagée d'Andrew Lang, « les morts et les vivants, les hommes, les bêtes et les dieux, les arbres, les étoiles, les rivières, la lune et le soleil y dansent un ballet burlesque, où toute chose peut être tout, et où la nature n'a pas de lois, ni l'imagination de limites ».

Donc, là où il n'y a point d'épisodes merveilleux ou surnaturels, là où tout est rationnel et clairement intelligible pour notre esprit, il n'y a point de mythe.

Dans ses *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, K.-O. Müller a encore attribué d'autres caractères au mythe. D'après lui, le mythe transforme en un acte précis et limité dans le temps un phénomène physique ou moral qui, dans la réalité, est permanent. Ainsi, le mythe éleusinien par excellence, c'est-à-dire le mythe de l'enlèvement de Perséphone par Hadès, de la douleur de Déméter, du séjour de Perséphone auprès de son ravisseur, puis de son retour à la lumière, n'est pas autre chose que la traduction en un épisode unique et nettement déterminé des faits d'ensemencement, de germination souterraine, d'éclosion et de mort apparente dont chaque année la terre est le théâtre. Dans la Théogonie, Hésiode s'exprime ainsi : « La Nuit enfanta la Tromperie. » C'est là l'expression mythique du fait général et constant qui peut s'énoncer ainsi : « La nuit favorise les tromperies. »

En outre, le mythe met toujours en scène des personnages humains ou du moins des personnages analogues à des êtres humains. Les métamorphoses des êtres mythiques en animaux ou en plantes, les formes animales que certaines divinités revêtent dans plusieurs mythologies, n'infirment nullement ce caractère général des mythes ; en effet, sous quelque forme que se présentent les personnages mythiques, les sentiments qu'ils éprouvent sont toujours humains. Peut-être même ces métamorphoses et ces formes animales ne sont-elles que la survivance de conceptions religieuses beaucoup plus anciennes, comme la zoolâtrie et le totémisme.

Enfin, d'après K.-O. Müller, le mythe est toujours antéhistorique. L'événement qu'il raconte, quel qu'il soit, est toujours placé bien au delà des premiers faits historiquement connus.

Ainsi, d'une manière générale, les mythes sont des récits d'événements, qui sont, en partie au moins, surnaturels ou irrationnels, qui, toutefois, sont limités dans le temps, dont les acteurs sont des personnages humains ou analogues à des êtres humains, et qui ont toujours eu lieu, dans chaque pays, avant la période historique.

Les mythes aujourd'hui connus sont innombrables et d'une infinie variété. On les répartit d'habitude en deux grandes classes : 1° *les mythes proprement dits* ; 2° *les contes et légendes populaires.*

Les mythes proprement dits sont les mythes qui se rattachent directement aux religions, et dont la somme constitue, dans chaque pays, ce que l'on appelle la mythologie. Ces mythes sont cosmogoniques, divins ou héroïques ; en effet, chaque religion a voulu expliquer la création du monde et de l'homme ; et, d'autre part, dans beaucoup de religions, on distingue, pour ainsi dire, deux couches ou strates superposées d'êtres surnaturels, les

dieux et les demi-dieux ou héros. Les mythes proprement dits sont étroitement liés à la religion dont ils forment une partie essentielle; lorsque cette religion meurt, ils disparaissent ou du moins perdent leur valeur religieuse, et ne survivent que comme matière philosophique, historique ou littéraire.

Les contes et les légendes populaires ont une physionomie toute différente. Ils ne s'efforcent pas de résoudre le problème de l'origine des choses; ils ne mettent en scène ni dieux, ni déesses, ni héros; leurs visées sont moins hautes; leurs cadres et leurs personnages, plus modestes. Auprès des humains se meuvent et agissent des fées, des enchanteurs, de bons ou de mauvais génies, ces mille êtres bienfaisants ou terribles dont l'imagination des foules a peuplé et peuple toujours les campagnes, les forêts, les vallons obscurs, la mer, les îles, les récifs. Les contes et les légendes ne sont point, de leur nature, des récits religieux. Leur éclosion, leur floraison, leur popularité sont indépendantes de tout dogme et de tout culte. Ils ont leurs racines dans le plus lointain passé de l'humanité, mais de nos jours ils n'ont rien perdu de leur fraîcheur ni de leur vivacité; ce ne sont point des œuvres mortes, qui se transmettent, immuables et figées, de génération en génération; ce sont de petits organismes vivants, qui se transforment sans cesse, sans que pourtant leur noyau primitif subisse de changements essentiels. L'étude scientifique des contes et des légendes populaires est née récemment et a pris, pendant la dernière moitié du XIXe siècle, sous le nom de folk-lore ou de folk-lorisme, un développement très considérable. De patients et persévérants érudits ont recueilli, dans maintes parties du monde, toutes les traditions orales ou écrites; des comparaisons ont été instituées entre les contes des divers pays, et déjà quelques résultats inté-

ressants ont été obtenus. A côté de la mythologie proprement dite s'est ainsi créée une mythologie d'une autre espèce, plus proche de nous à certains égards, que Max Müller a appelé la « mythologie moderne », et A. Lang la « mythologie romanesque ». Il est certain que la connaissance de cette mythologie spéciale peut être d'un grand secours à qui veut scruter à fond tel ou tel problème de mythologie antique. Souvent un conte populaire n'est qu'une forme particulière d'un mythe proprement dit; dans le conte, presque toujours oral, ont pu survivre des details qu'a négligés ou fait disparaître la rédaction écrite du mythe. Nous croyons pourtant qu'il est nécessaire de distinguer la mythologie du folk-lore, et nous nous occuperons exclusivement ici des mythes proprement dits et de la science dont ils sont l'objet.

Des mythologies en général. — Les mythes proprement dits sont inséparables des religions; mais il ne s'ensuit pas que toute religion renferme des mythes. Il convient donc de déterminer quelles sont les religions qui ont possédé une mythologie, et quelles sont les conditions nécessaires et suffisantes pour qu'une religion possède une mythologie.

Parmi les savants qui étudient, d'après les méthodes scientifiques, l'histoire générale des religions, il est unanimement reconnu que le fétichisme et l'animisme sont deux des formes les plus grossières de la religion. Le fétichisme, qui attribue une puissance surnaturelle à des objets inanimés, ne saurait donner naissance à une mythologie. L'animisme ou plutôt les religions animistes (car le mot *animisme* est plutôt employé pour désigner un système philosophique sur la vie), qui supposent le monde dirigé, soit par plusieurs esprits, soit par un grand esprit tout puissant, ne peuvent pas davantage revêtir

une forme mythologique; car les esprits sont conçus comme des êtres immatériels, qui s'introduisent tantôt dans un corps d'animal, tantôt dans une plante, tantôt même dans une pierre; ils n'ont rien d'humain, et c'est uniquement par des incantations magiques ou par des pratiques de sorcellerie qu'on s'attire leur faveur et qu'on apaise leur colère. Il n'y a donc pas et il ne peut pas y avoir de mythologie chez les peuples dont le sentiment religieux ne s'est pas élevé plus haut que la conception fétichiste ou la conception animiste du monde.

Les mythes et la mythologie ne naissent et ne s'épanouissent vraiment que dans les religions anthropomorphiques. Le caractère essentiel de ces religions, c'est qu'elles imaginent, en dehors et au-dessus de la société humaine, des êtres divins, plus ou moins nombreux, dont chacun est doué d'une personnalité très précise; cette personnalité s'affirme dans leurs traits physiques, dans leurs qualités intellectuelles et morales, dans leurs attributions, dans leurs aventures. Ils commandent aux phénomènes, mais ils ne se confondent pas avec eux. Zeus est le maître du ciel lumineux, mais il n'est pas le ciel lumineux; le dieu scandinave Thor-Donar est le maître du tonnerre, mais il n'est pas le tonnerre lui-même. Dans toute religion anthropomorphique, les êtres divins sont conçus à l'image des hommes, et, comme les êtres humains, ils ont une individualité marquée. Pour qu'il en soit vraiment ainsi, il faut que la religion soit non seulement anthropomorphique, mais encore polythéiste. Le polythéisme, non moins que l'anthropomorphisme, est une condition nécessaire à l'existence d'une mythologie abondante et variée.

Avec les religions panthéistes et monothéistes, toute mythologie disparaît. Si le dieu unique est conçu comme répandu dans toute la nature, comme intimement mêlé

à tout, c'est moins un être personnel qu'une force, un esprit ou même un élément physique ; s'il est conçu comme isolé, comme distinct de toute chose, c'est alors un Être suprême, infini, éternel, immuable ; son existence n'a rien de commun avec la vie humaine, et il ne saurait être question de mythes dans une telle religion. Les religions juive, chrétienne et mahométane sont dénuées de toute mythologie, au vrai sens du mot.

De cet exposé préliminaire, il résulte que le véritable champ des études mythologiques, c'est la série des religions anthropomorphiques et polythéistes. Ces religions ne sont pas identiques entre elles ; le double caractère qu'elles ont en commun est plus ou moins accentué ; aussi les mythologies qui leur appartiennent sont-elles fort dissemblables les unes des autres. De plus, ces religions ne sont pas toutes également connues ; si nous possédons de nombreux documents sur les religions de l'Inde védique, de la Grèce, de l'Égypte, en revanche ce que nous savons de la mythologie celtique et de la mythologie slave est très réduit ; et, d'autre part, les renseignements qui nous sont parvenus au sujet des religions du Pérou, de l'Amérique centrale et du Mexique sont, trop souvent, sujets à caution. Nous voulons néanmoins présenter ici un tableau succinct des principales mythologies connues.

Mythologies indo-européennes. — 1° *La Mythologie hindoue.* La mythologie des Hindous ou plutôt des Aryens de l'Inde présente encore une grande confusion. Cette confusion provient à la fois de la nature des documents et du caractère des dieux. Les documents que nous possédons sur cette mythologie datent d'époques très différentes : les plus anciens sont les hymnes connus sous le nom de *Védas* ; viennent ensuite les commentaires appelés *Brahmanas*, qui sont de date plus récente ; plus

voisins de nous encore sont les manuels de dévotion, intitulés *Sutras* et *Upanishads*, et les recueils de légendes ou *Puranas*. Or les mythes hindous n'ont pas cessé de se modifier; l'Olympe indien n'est pas demeuré immuable; depuis la composition du premier hymne védique jusqu'à la compilation des dernières Puranas, l'imagination mythologique n'a jamais été en repos. En second lieu, la langue de ces documents, et en particulier des hymnes védiques, est loin d'être connue avec certitude. Il n'est pas rare que des exégètes très savants donnent à une phrase, parfois même à un mot, des interprétations très diverses, sinon contradictoires. Enfin, les dieux eux-mêmes et les mythes que les Védas nous font connaître ne sont pas fixés avec précision : suivant la pittoresque expression de M. Bréal, le métal où ils ont été coulés est encore en fusion.

Ces difficultés doivent nous imposer une grande réserve, et nous nous bornerons à mettre en lumière les points les plus saillants de la mythologie hindoue. Les mythes cosmogoniques y sont fort nombreux : tantôt le monde est représenté comme issu du corps d'un être anthropomorphique gigantesque, Purusha, offert en sacrifices et découpé par les dieux; tantôt la création de l'univers est attribuée, sous des formes diverses, à un démiurge nommé Prajapati, qui fait sortir successivement de lui-même tous les êtres; tantôt enfin les légendes hindoues rapportent que l'univers au début ne se composait que d'eau, et que le monde terrestre y naquit soit d'une motte de glèbe qui s'y forma, soit d'un œuf doré qui apparut tout d'un coup, et d'où sortit le créateur Prajapati.

Il n'est point possible de grouper les divinités de la mythologie hindoue en un tableau systématique; aucun document ne nous a transmis pour elles des généalogies

analogues à celles que nous trouvons pour le panthéon grec dans Hésiode et dans Homère. Les principales de ces divinités sont : Dyaus, le ciel lumineux ; Prithivi, la Terre ; Aditi, la mère des Adityas, dieux très populaires, dont le nombre varie suivant les mythes, et dont le plus puissant est Varuna ; Indra, le plus précis et le plus personnel de tous les dieux védiques, le maître du tonnerre et le vainqueur du serpent Vritra ; Agni, le dieu du feu ; Soma, dieu solaire ; Ushas, la déesse de l'Aurore ; les deux Açvins, qui semblent correspondre aux Dioscures de la mythologie grecque ; les Maruts, dieux de la tempête, des vents et de la pluie, etc. Ce sont là des êtres d'une extrême complexité, dont la physionomie demeure pourtant très vague. L'imagination indienne les a constamment remaniés et transformés. Leurs aventures ressemblent à un chaos de mythes, où tout est confusion et contradiction. M. Bergaigne s'est pourtant efforcé de ramener ces mythes à l'unité : « La mythologie des Aryas védiques, écrit-il dans l'introduction de son magistral ouvrage sur la *Religion védique*, est étroitement liée à leur culte, et ces deux aspects de leur religion doivent être étudiés simultanément. Le sacrifice védique, par les rites mêmes qui le constituent, ou tout au moins par la plupart des formules où ces rites sont décrits, nous apparaît d'abord comme une imitation de certains phénomènes célestes. Les phénomènes dont il s'agit peuvent se ramener à deux groupes : ceux qui accompagnent le lever du soleil, et que j'appellerai phénomènes solaires ; ceux qui accompagnent, après une longue sécheresse, la chute de la pluie, et que j'appellerai phénomènes météorologiques. Dans l'un et l'autre groupe, la mythologie védique distingue des éléments mâles et des éléments femelles : l'élément mâle est, dans les phénomènes solaires, le soleil lui-même ; dans les phénomènes météorologiques,

l'éclair. Les éléments femelles correspondants sont l'aurore et la nue... Ces divers éléments sont susceptibles de représentations diverses qui constituent l'anthropomorphisme et le zoomorphisme mythologiques... Les figures d'animaux les plus fréquentes sont, pour les mâles, l'oiseau, le cheval ailé ou non, le taureau et le veau ; pour les femelles, la cavale et surtout la vache. Entre les êtres des deux sexes s'établissent, soit sous leur forme humaine, soit sous leurs formes animales, des rapports mythiques représentant les relations supposées des éléments entre eux. » Tel est, d'après l'un des indianistes modernes les plus éminents, le principe général de la mythologie hindoue. Il convient donc de s'inspirer de cette idée pour interpréter les très nombreux mythes de l'Inde. Ainsi le combat d'Indra contre le serpent Vritra ne sera qu'une image mythique destinée à exprimer que « l'éclair fend les nuages orageux et les oblige à laisser tomber la pluie et à laisser voir le soleil » (A Lang).

2° *La Mythologie de l'Avesta ou Mythologie iranienne.* La mythologie iranienne, surtout contenue dans l'Avesta et dans les livres traditionnels pehlvis, est à la fois très voisine et profondément différente de la mythologie hindoue. Elle en est très voisine, parce que les Iraniens sont, de tous les peuples indo-européens, celui dont la langue a le plus d'affinité avec le sanscrit et aussi celui qui a gardé avec les Aryens de l'Inde les relations les plus fréquentes ; elle en est profondément différente, parce que la religion des anciens Perses acquit de bonne heure un caractère beaucoup plus moral que mythologique. « La nature de l'homme est complexe, dit M. Bréal, et il lui serait impossible de ne pas mettre quelque chose de son être moral dans les mythes qui occupent son imagination. Le démon qui retient les eaux du ciel fut regardé comme un type de méchanceté et de perversité ;

le dieu qui foudroie comme le vengeur de la justice. C'est ce côté religieux .., très visible dans certains hymnes védiques, qui frappa surtout les Perses... ; ils en firent le cadre de leur religion » (M. Bréal, *Hercule* et *Cacus*). Le plus important, on pourrait presque dire le seul mythe de la religion iranienne, c'est le double mythe d'Ormazd et d'Ahriman. Ormazd (Ahura-Mazda ou encore Çpenta-Mainyu) est le maître et le créateur du monde ; il est souverain, omniscient, dieu de l'ordre; il a le soleil pour œil ; le ciel est son vêtement, brodé d'étoiles ; Atar, l'Éclair, est son fils ; Apô, les Eaux, sont ses épouses. Mais Ormazd n'est pas le seul dieu ; il n'est que le premier de sept divinités suprêmes, les Amshaspands, qui règnent chacun sur une partie de la création, et qui semblent n'être qu'un dédoublement, une multiplication d'Ormazd. Au-dessous d'Ormazd et des six Amshaspands, la mythologie iranienne plaçait, comme divinités bienfaisantes : Mithra, le « maître du libre espace » ; Tistrya, le dieu de l'orage ; Verethraghna, le dieu de la victoire ; elle connaissait, en outre, un grand nombre d'autres dieux de même nature, les Izeds. De même qu'Ormazd est entouré de six Amshaspands et d'autres divinités bienfaisantes, Ahriman (Angra-Mainyu), le dieu malfaisant qui envahit la création pour en bouleverser l'ordre, et qui est conçu sous la forme d'un serpent, est accompagné de six démons issus des ténèbres cosmiques et d'un grand nombre d'autres divinités malfaisantes. Le mythe d'Ormazd et d'Ahriman consiste essentiellement dans la lutte des deux groupes d'êtres divins. Cette lutte nous apparaît sous une double forme ; elle est matérielle ou spirituelle. Dans la lutte matérielle, Ahriman veut envahir le ciel ; il est refoulé dans l'enfer ; dans la lutte spirituelle ou mystique, Ahriman, principe de l'obscurité, du désordre, du mal, est de même refoulé

par Ormazd, dieu de la lumière, de l'ordre et du bien. Dans le premier cas, l'arme d'Ormazd est Atar, l'Éclair ; dans le second cas, c'est la piété ou encore la prière, personnifiée sous le nom de Vohu Mano.

La religion iranienne était donc puissamment systématisée ; ce système n'était pas moins philosophique et moral que mythologique ; le mage Zoroastris (Zarathustra) en était communément regardé comme l'auteur.

3° *La Mythologie grecque.* — A coup sûr de toutes les mythologies aujourd'hui connues, la mythologie grecque est celle qui nous est le plus familière. Il est non moins certain qu'elle est la plus riche, la plus variée, la plus complexe, en même temps la plus claire et la plus lumineuse. Enfin, et ce dernier caractère explique peut-être tous les autres, elle est, plus qu'aucune, essentiellement polythéiste et anthropomorphique. Nous n'hésitons pas à la classer parmi les mythologies indo-européennes ou aryennes ; l'origine aryenne de la mythologie grecque nous paraît avoir été démontrée par les remarquables découvertes de la philologie comparée ; mais il est nécessaire d'ajouter que ce fonds primitif de mythes et de légendes s'est considérablement augmenté et modifié sous l'influence de causes diverses. Il n'est point douteux, en particulier, que les relations de la Grèce avec les peuples et les civilisations de l'Orient classique (Phéniciens, Phrygiens, Égyptiens) ont contribué à introduire dans sa mythologie beaucoup d'éléments étrangers ; il est, d'autre part, vraisemblable que tout souvenir des religions primitives ne s'était pas effacé après l'arrivée en Grèce des populations aryennes : dans une étude pénétrante sur le mythe de Tychè, M. Bouché-Leclercq a récemment soutenu que la popularité de cette déesse était due à un retour offensif des vieilles conceptions animistes (*Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXIII,

p. 307). Dès l'aube de la période historique, ces éléments hétérogènes étaient déjà mêlés et fondus ; le cycle épique et la Théogonie nous présentent le tableau d'une mythologie toute constituée, aux contours très nets.

On y distingue trois catégories de mythes : les mythes cosmogoniques, qui forment l'histoire mythologique de la Grèce jusqu'à la victoire définitive de Zeus ; — les mythes divins, qui concernent les dieux et les déesses de la religion olympienne ; — enfin les mythes héroïques.

Les mythes cosmogoniques de la Grèce nous ont été surtout transmis par l'auteur de la Théogonie ; la portée incontestablement philosophique de la plupart d'entre eux prouve qu'ils avaient déjà perdu leur aspect populaire primitif, et qu'ils avaient été coordonnés en une vaste synthèse destinée à expliquer la genèse du monde physique et les lois de la morale.

Avant toute chose existaient, d'après une tradition, l'Océan et Thétys ; d'après une autre, le Chaos et Gaea, la Terre. Du Chaos et de la Terre naquirent l'Érèbe et la Nuit ; de l'Érèbe et de la Nuit naquirent l'Éther et le Jour. Puis Gaea engendra Ouranos = le Ciel, et Pontos = la Mer. Il est impossible de ne pas reconnaître dans ces premières divinités de la Théogonie des personnifications purement artificielles. La seconde génération de dieux est déjà plus vraiment mythologique. Gaea s'unit à Ouranos, et de cette union sortent, outre les Cyclopes, plusieurs divinités parmi lesquelles Cronos. Cronos mutile son père Ouranos, le détrône et se substitue à lui, comme maître du monde. Il épouse Rhéa et donne le jour à de nombreux enfants ; puis il subit le même sort qu'Ouranos. Son fils Zeus réussit à l'enchaîner et s'empare à son tour de la toute-puissance. Mais il doit la défendre contre de terribles ennemis, les Titans d'abord, puis le monstre Typhoeus. La lutte de Zeus et

de ses frères contre les Titans est un des épisodes les plus frappants de la cosmogonie des Grecs, et l'on a voulu y retrouver, non sans raison, le souvenir des bouleversements volcaniques dont le sol de la Grèce et des îles qui l'entourent fut jadis le théâtre. Zeus ne triomphe qu'au prix des plus grands efforts, et sa victoire, qui donne au monde la paix et en assure l'harmonie, clôt dans la mythologie grecque l'ère des mythes cosmogoniques. Désormais, la société divine est organisée.

Cette société nous est révélée par les mythes, que nous avons appelés divins, parce qu'ils concernent les dieux et les déesses et par opposition aux légendes des héros. Elle est d'abord constituée par les douze grands dieux de l'Olympe : Zeus, le roi des dieux et des hommes, le dieu du ciel lumineux, maître de la foudre, dont un geste irrité fait trembler le monde; Héra, sœur et épouse de Zeus, qui protège les unions légitimes et préside aux naissances; Apollon, le dieu du soleil, des arts et de la poésie ; Poseidon, le dieu de la mer; Arès, le dieu des combats; Hephaïstos, le dieu du feu et de l'industrie ; Hermès, le messager des dieux, patron des orateurs et des négociants ; Athèna, la déesse de la raison et de la sagesse; Aphrodite, la déesse de la beauté et de la volupté; Hestia, la déesse du foyer, protectrice des vertus familiales; Déméter, la déesse des moissons; Artémis, enfin, la vierge chasseresse, déesse de la Lune.

Ces douze divinités tenaient le premier rang dans le monde mythologique imaginé par les Hellènes ; mais elles n'étaient pas les seules. Hadès régnait dans le monde souterrain; Dionysos, le dieu de la vigne, Asclépios, le divin médecin, Amphitrite, la reine des mers, bien d'autres encore étaient adorés par les Grecs.

Autour de ces dieux et de ces déesses se pressait un

nombreux cortège d'êtres divins; toute la nature en était peuplée : Éole et les Vents, Ganymède, Hébé, Iris, traversaient l'atmosphère; sur terre, Pan, les Dryades, les Naïades, les Nymphes animaient les bois, les sources, les étangs; les Faunes et les Satyres accompagnaient Dionysos ; sur mer, les Néréides et les Tritons escortaient le char de Poseidon et celui d'Amphitrite. Apollon menait le chœur des neuf Muses. Du Tartare sortaient parfois, pour châtier les criminels, les Erinnyes, tandis que les Parques présidaient aux diverses étapes de la destinée humaine.

Enfin, entre les dieux et les hommes, les Grecs avaient placé une série nombreuse de demi-dieux ou héros, personnages surtout mythiques, mais dont les aventures ne sont peut-être pas dénuées de tout fondement historique : c'étaient Héraclès, Persée, Bellérophon, Jason, Thésée, Pélops, Cadmos, Œdipe, Castor et Pollux, etc. Le nombre en est considérable; chaque cité grecque tenait à honneur d'avoir pour ancêtre un héros, à défaut d'un dieu ou d'une déesse.

Comme on peut s'en rendre compte par ce rapide résumé, la mythologie grecque est d'une luxuriante abondance et d'une complexité vraiment touffue. Il n'y règne pourtant aucune confusion. Chacun des êtres divins ou héroïques, qui la peuplent, a sa personnalité, son caractère, ses attributs, son histoire ; chacun d'eux est, pour ainsi dire, le centre d'un vrai cycle de mythes.

4° *Mythologie italique*, *romaine*, *étrusque*. — Est-il bien exact de parler d'une mythologie italique, romaine, étrusque? Depuis longtemps, l'influence de la mythologie grecque sur la religion des peuples italiotes a été mise en lumière ; « les formes vagues et mal déterminées des *numina* italiques étaient entrées, de bonne heure, en contact avec les images anthropomorphes des divinités

grecques, aux contours bien marqués, aux lignes saillantes; et, comme le liquide prend la forme du vase où on le verse, ainsi dans l'imagination des peuples de l'Italie les dieux avaient pris peu à peu les traits et les attributs par lesquels on avait l'habitude de représenter et d'orner leurs parallèles grecs » (J.-S. Speyer. « le Dieu romain Janus », dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXVI, pp. 2 et 3). Bien avant l'époque où Rome et les cités de la Grande-Grèce entrèrent en relations directes, les mythes helléniques avaient pénétré en Étrurie et dans l'Italie centrale avec les vases, les cistes, les objets d'art si nombreux que les marchands grecs apportaient ou envoyaient d'Athènes, de Corinthe, de Tarente, de Syracuse. Il est très malaisé de distinguer dans la mythologie italique, et plus spécialement dans la mythologie étrusque et dans la mythologie romaine, ce qui est vraiment national ou local des éléments étrangers. Les identifications mêmes, instituées par les Romains, entre Zeus et Jupiter, Cronos et Saturne, Héra et Junon, Athèna et Minerve, Artémis et Diane, etc., ont favorisé la confusion des mythes et des légendes.

Ce qui semble caractériser tout spécialement les religions italiques que nous connaissons, c'est qu'elles sont aussi peu mythologiques que possible. Sans doute, ces religions sont polythéistes; mais ce polythéisme, dont les principaux éléments sont des personnifications de forces naturelles, de qualités morales ou simplement d'actes de la vie courante, ressemble fort au panthéisme. Sans doute encore ces religions sont anthropomorphiques; elles conçoivent leurs divinités comme des êtres animés, de sexe différent, ayant entre eux certaines relations et placés les uns à l'égard des autres dans des rapports hiérarchiques; mais cet anthropomorphisme reste pauvre et imprécis; les légendes y sont rares ou monotones ;

l'individualité des dieux et des déesses y est toujours flottante : aucune épopée, aucun art ne leur donnent ces traits saillants, qui distinguent les divinités grecques. Comme l'a fort bien montré Preller, la religion des Romains incline plus au culte qu'à la mythologie. « Une liste de noms, comprenant les *dii certi*, c'est-à-dire les divinités chargées de fonctions déterminées, et une liste parallèle de formules d'invocation ayant un pouvoir magique, constituaient les *Indigitamenta*, qu'on peut regarder comme le livre de la religion nationale » (Bouché-Leclercq). En outre, l'Italie ne connut point de héros, au sens grec du mot; tout au plus, essaya-t-elle d'introduire dans l'histoire légendaire de ses origines quelques épisodes merveilleux : Semo Sancus chez les Sabins, Romulus à Rome sont parmi les rares héros de la mythologie italique.

C'est peut-être chez les Étrusques que se rencontrent les divinités les moins vagues. Le Panthéon étrusque paraît avoir eu des lignes assez précises. Trois grandes divinités y siégeaient au premier rang : Tinia = Jupiter, Thalna ou Cupra = Junon, Menerva = Minerve ; autour de ces trois protagonistes, les Étrusques imaginaient un conseil de dieux, qu'ils appelaient les *dii consentes* ; au-dessus de ce conseil, ils plaçaient des puissances mystérieuses, qu'ils appelaient les dieux cachés ou voilés, *dii involuti*. Ils adoraient encore d'autres dieux et déesses, Summanus, Vejovis, qui n'étaient peut-être que des dédoublements de Jupiter, Sethlans = Vulcain, Saturne, Mars, Hercule, Janus ; mais il est ici fort difficile de reconnaître ce qui est réellement étrusque de ce qui a pu être apporté par la mythologie grecque. Le trait le plus distinctif de la religion étrusque, c'est la divination et la pratique scrupuleuse des rites; la mythologie n'y joue qu'un rôle secondaire.

Lorsque le Panthéon romain se modela, au moins en apparence, sur la mythologie grecque, les douze grands dieux furent : Jupiter et Junon, Neptune et Minerve, Mars et Vénus, Apollon et Diane, Vulcain et Vesta, Mercure et Cérès. En outre, les Romains adoraient Janus, Saturne, Liber Pater, le dieu Sol, les déesses Tellus et Luna, les dieux laboureurs Faunus et Palès, etc. Ils connaissaient enfin toute une série de divinités secondaires, divinités des champs et des forêts, des moissons et des vendanges, des sources et des fleuves, génies protecteurs du foyer domestique, Lares, Mânes et Pénates. Mais l'ensemble des divinités romaines formait plutôt une longue nomenclature qu'une véritable mythologie.

5° *Mythologie gauloise ou celtique.* — Nul n'a mieux exposé que M. d'Arbois de Jubainville les difficultés que présente l'étude de la mythologie celtique. « Les monuments, dit-il, ont peu de valeur. Ils se divisent en deux catégories. La première catégorie comprend les plus anciens, dont la presque totalité date de la domination romaine et concerne les régions celtiques qui ont été soumises à cette domination. La seconde catégorie comprend des documents plus récents : de ces documents les plus vieux datent du moyen âge; ils sont comme un lointain écho des croyances religieuses de la race celtique dans la littérature de l'Irlande et dans celle du pays de Galles. On peut y joindre quelques pratiques superstitieuses, qui ont persisté soit au moyen âge, soit jusqu'à une époque plus rapprochée de nous, et qui semblent remonter aux temps antiques. Les documents de ces deux catégories ne peuvent être utilisés qu'avec une grande réserve et beaucoup de précautions » (*Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXII, p. 27.) En effet, les textes des auteurs grecs et latins, en particulier de César, de Strabon et de

Tacite, relatifs à la religion des Gaulois et des Bretons, les inscriptions et les monuments figurés de l'époque impériale, qui attestent l'existence d'une religion particulière aux peuples celtiques sous la domination de Rome, nous renseignent sur la mythologie gallo-romaine et non sur la mythologie celtique proprement dite. Ils nous apprenent : d'une part, que le plus grand nombre des divinités gauloises avaient été rangées sous les cinq vocables : Mercure, Apollon, Mars, Jupiter et Minerve, accompagnés chacun d'épithètes variées et abondantes (M. d'Arbois de Jubainville a relevé 28 épithètes différentes du Mars gaulois) ; d'autre part, que les Gallo-Romains célébraient des cultes locaux en l'honneur des forêts, des montagnes, des rivières, des lacs, etc., par exemple de la *Dea Arduina* (l'Ardenne), du dieu *Vosego* (les Vosges), de la *Dea Sequana* (la Seine). Mais ni les uns ni les autres ne contiennent la moindre indication sur la mythologie celtique pure. Tout au plus nous révèlent-ils quelques noms particuliers, comme ceux de la déesse Épona, qui présidait, selon toute apparence, à l'élevage des chevaux et à l'équitation en général; de la déèsse Rosmerta, parèdre de Mercure; des déesses Damona et Sirona, parèdres d'Apollon, et comme lui, sans doute, protectrices de la santé ; du dieu Camulus, représenté sous les traits et avec les attributs de Mars ; du dieu Cernunnos, du dieu Tarvos Tricaranos, dont l'image est sculptée en relief sur le fameux autel des Nautes de Lutèce; de quelques autres encore. Ces renseignements sont trop épars et trop secs pour que nous puissions en reconstituer la mythologie gauloise.

Le cycle mythologique irlandais est une source plus abondante ; M. d'Arbois de Jubainville et, après lui, M. Rhys en ont fait une étude approfondie. Ils en ont tiré des conclusions différentes, et l'objection commune qui

leur a été faite, c'est que dans leurs deux systèmes l'élément subjectif tient une place beaucoup trop considérable. La mythologie celtique n'est pas encore scientifiquement déterminée, et M. d'Arbois de Jubainville nous en donne la principale raison : « Certains savants, dit-il, paraissent attendre des études celtiques la détermination précise des attributions spéciales à chaque divinité et semblent croire qu'un jour on pourra donner sur chacune d'elles un ensemble net et précis de légendes analogue à celui que la mythologie grecque a groupé sous le nom de chacun de ses principaux dieux. C'est une illusion. La littérature irlandaise la plus ancienne nous offre les conceptions mythologiques des Celtes dans une période où la civilisation était très primitive. Alors on n'avait pas encore donné aux créations de la mythologie des contours précis... On n'y voit pas chaque dieu se présenter avec ce caractère nettement dessiné, longuement suivi, qui, toujours stable et un dans les circonstances les plus variées, est une création propre au génie littéraire de la Grèce. En Irlande, les traits qui pourraient caractériser la figure de chacun des personnages qu'un nom divin désigne restent souvent indécis et vagues; tantôt tels et tels personnages sont distincts les uns des autres ; tantôt ils se confondent les uns avec les autres et ne font qu'un. » (*Le Cycle mythologique irlandais*, pp. 367-69).

6° *Mythologie germanique et scandinave.* — La mythologie des peuples germaniques (Germains proprement dits et Scandinaves) est aujourd'hui très bien connue, grâce aux remarquables travaux des mythologues allemands, danois, norvégiens et suédois. L'essor fut donné à ces études par la *Mythologie allemande* de J. Grimm ; depuis lors, plusieurs ouvrages très remarquables ont été publiés sur le même sujet, en particulier

par Mannhardt et K. Müllenhoff, et plus récemment par MM. Bang, Bugge, Hoffory et H. Meyer. Les sources auxquelles tous ces érudits ont puisé sont, outre l'opuscule de Tacite sur la Germanie, les anciens poèmes allemands et scandinaves, en particulier les *Eddas* et les *Nibelungen*, et aussi les usages, les traditions, même les proverbes populaires. Cette dernière catégorie de documents, judicieusement interprétée, permet de reconstituer ce qu'un mythologue hollandais, M. L. Knappert, nomme la mythologie inférieure, c'est-à-dire la croyance du peuple aux esprits, aux elfes, aux mille génies de la nature. Au contraire, les anciens chants épiques aident surtout à retrouver quels étaient, chez les peuples de la Germanie et du Nord, les mythes cosmogoniques, divins et héroïques les plus répandus. Toutefois, les savants ne sont pas d'accord sur l'importance qu'il convient d'attribuer à ces vieux poèmes, et spécialement aux Eddas. D'après les uns, parmi lesquels J. Grimm et K. Müllenhoff, si les Eddas n'ont pris leur forme actuelle que dans les derniers siècles du paganisme scandinave, le fond n'en est pas moins un héritage des premiers Germains, et les mythes eddaïques ne contiennent absolument aucune trace d'éléments non germaniques. D'après les autres, le fond du poème est contemporain de la forme, et le tout n'est pas antérieur à l'année 800, c'est-à-dire à l'époque où les premières notions du christianisme commençaient à pénétrer dans le Nord : il en résulterait que l'Edda renferme un grand nombre d'éléments étrangers, et en particulier de conceptions chrétiennes. La vérité paraît être entre les deux thèses extrêmes ; il semble aujourd'hui difficile de prétendre que les mythes eddaïques sont de purs mythes païens ; mais les éléments étrangers ou chrétiens, que l'on peut y distinguer, s'y sont infiltrés peu à peu, par fragments

et sans modifier totalement le caractère de ces épopées nationales. Il faut avouer, d'ailleurs, que le triage de ce qui, dans les Eddas, est vieux-germain et de ce qui s'est formé sous l'influence chrétienne est l'un des problèmes les plus compliqués de la mythologie germanique et scandinave, dans l'état actuel de la science.

Au point de vue cosmogonique, Germains et Scandinaves s'imaginaient que le Chaos initial était tout simplement une immense ouverture béante; ils étaient de même d'accord pour penser que le monde périrait par le feu. Les trois principales divinités de la mythologie germanique étaient Odin ou Wotan, Tyr ou Tiwas ou encore Zio, et Thor ou Donar. D'après les plus récents interprètes, le dieu suprême des tribus germaniques et scandinaves était primitivement Tyr-Tiwas-Zio, dont le nom reproduit le Zeus grec et le Dyaus védique. Ce dieu aurait donné naissance, par dédoublement de sa personnalité mythique, à Odin-Wotan et à Thor-Donar; puis il aurait été dépossédé par Odin-Wotan du pouvoir suprême. Ce qui est certain, c'est que les mythes germaniques et scandinaves représentent Odin comme le premier des dieux; ses attributions sont multiples: il est à la fois le dieu de la tempête, le dieu de la guerre, le dieu de la fécondité et de la sagesse. Tyr-Tiwas-Zio est resté spécialement le dieu farouche, qui préside aux combats. Thor-Donar est le dieu de l'orage et du tonnerre; armé de son marteau merveilleux, de ses énormes gantelets de fer, de sa ceinture magique qui centuple ses forces, il est invisible et irrésistible. Odin, Tyr-Zio et Thor-Donar, assimilés par Tacite à Mercure, Mars et Hercule, « forment une sorte de Trinité qui paraît avoir été, pendant plusieurs siècles, l'objet d'une adoration constante de la part des peuples du Nord. » (A. Geffroy, *Rome et les Barbares*, p. 143.) Parmi les

autres divinités de la mythologie germanique et scandinave, il faut citer les déesses Nerthus, Freya, Holda, qui ont très souvent un caractère nettement chthonien, et qui passaient pour être les dispensatrices de l'abondance, de la joie, de la fécondité. Tacite déclare que la déesse Nerthus n'est autre que la Terra Mater des Latins; quant à Freya, elle est unanimement considérée comme une divinité analogue à Vénus. Le Panthéon germanique renfermait encore d'autres dieux, Freyr, Beowulf, Aegir, Loki, Heimdallr; leur physionomie est restée indécise, et les érudits modernes ne sont point d'accord sur leurs véritables attributions. Les Valkyries sont des vierges guerrières, qui accompagnent Odin dans ses chevauchées et qui protègent les héros blessés sur le champ de bataille. Les héros les plus célèbres de cette mythologie sont Sigurd, Siegfried, Dietrich de Berne; les mythes qui les concernent renferment beaucoup d'éléments divins; mais, d'autre part, plusieurs de ces héros passent, à juste titre, pour personnifier de très anciens événements historiques.

Dans son ensemble, la mythologie des peuples germaniques et scandinaves a la même origine que les autres mythologies indo-européennes; il n'est point difficile de retrouver, par exemple, dans les mythes de Thor et d'Odin, de nombreux traits de ressemblance avec le mythe d'Indra; et l'on a pu comparer, sans paradoxe, les aventures de Sigurd et de Siegfried, racontées dans les *Nibelungen*, avec la légende du héros Karna, qui nous est rapportée dans le *Mahabharata*.

7° *Mythologie slave*. — C'est à peine si l'on commence aujourd'hui à percer l'obscurité de la mythologie ou plutôt des mythologies slaves. Il faut, en effet, y distinguer au moins deux groupes de divinités : le groupe russe et le groupe des Slaves de la Baltique.

Avant leur conversion au christianisme, les Russes adoraient Svarog, le dieu du ciel, père de Dagbog, le dieu du soleil, et d'Ogonu, le dieu du feu; Peroun était pour eux le dieu du tonnerre; Volos ou Veles protégeait leurs troupeaux et leurs moissons; Stribog passait chez eux pour être l'aïeul des vents; Jarylo et Lada présidaient à l'amour et à la génération.

Le dieu principal des Slaves de la Baltique était Svatovit ou Svantovit, en l'honneur duquel on célébrait chaque année une grande fête à la fin de la moisson; on croyait que la fécondité ou la disette dépendaient de lui; on lui offrait une partie du butin conquis sur les ennemis. Les autres dieux de ce groupe étaient: Triglav, représenté avec trois têtes, ce qui signifiait peut-être qu'il régnait à la fois sur le ciel, sur la terre et sur les enfers; Radigost, Rugevit et Ranovit, Jarovit, toutes divinités de la guerre. Il n'est pas étonnant que les Slaves de la Baltique, en luttes perpétuelles contre leurs voisins allemands et scandinaves, aient prêté à leurs dieux principaux un caractère essentiellement belliqueux.

En outre, il y avait chez tous les Slaves une multitude de divinités inférieures, analogues aux Nymphes, aux Dryades de la mythologie grecque, aux Pénates de la religion romaine.

La mythologie lithuanienne semble apparentée à la mythologie slave; mais elle n'a encore été l'objet d'aucun travail vraiment critique. On en connaît surtout le dieu Perkounas, maître du tonnerre, qu'il faut rapprocher du dieu russe Peroun.

Mythologies sémitiques. — Il est très exact de dire, avec et après Renan, qu'il n'y a pas de mythologies sémitiques comparables aux mythologies des peuples

indo-européens : « Les nations sémitiques, celles du moins qui sont restées fidèles à la vie patriarcale et à l'esprit ancien, n'ont jamais compris en Dieu la variété, la pluralité, le sexe : le mot *déesse* serait en hébreu le plus horrible barbarisme. De là ce trait si caractéristique qu'elles n'ont jamais eu ni mythologie, ni épopée. La façon nette et simple, dont elles conçoivent Dieu séparé du monde, n'engendrant point, n'étant pas engendré, n'ayant point de semblable, excluait ces grandes broderies, ces poèmes divins où l'Inde, la Perse, la Grèce ont développé leurs fantaisies. » (Renan, *Etudes d'histoire religieuse*, p. 234-235.) Il est indéniable, en effet, que l'élément mythique est nul dans toutes les grandes religions sémitiques : le judaïsme, le christianisme et l'islamisme. Néanmoins, parmi les peuples sémitiques, il en est qui nous paraissent faire exception à cette règle générale, et qui, sans posséder une mythologie très riche, ne furent cependant pas totalement dénués de légendes divines. Ce sont les Chaldéo-Assyriens et les Phéniciens ou plus exactement les Cananéens ; les tribus sabéennes et himyarites de l'Arabie méridionale.

1° *Mythologie chaldéo-assyrienne.* — Le Panthéon chaldéo-assyrien comprenait douze grands dieux : d'abord, une divinité suprême, nommé Ilou, pendant la période proprement chaldéenne ou babylonienne, et Assur pendant la période assyrienne. Venaient ensuite deux triades : la première, composée d'Anou, le chaos primordial, de Bel, le démiurge, et de Nouah, le dieu Providence, a un caractère cosmogonique ; la seconde est formée par Sin, le dieu de la lune, Samas, le dieu du soleil, et Bin, le dieu de l'atmosphère. Les cinq autres divinités de ce panthéon personnifiaient les planètes et donnaient à la mythologie chaldéo-assyrienne une physionomie sidérale : c'était Adar, dieu de la planète

Saturne; Mardouk, dieu de Jupiter; Nergal, dieu de Mars; Istar, déesse de Vénus; et Nabou, dieu de Mercure. Ces douze grands dieux présidaient aux douze mois de l'année et aux douze signes du Zodiaque. Au-dessous d'eux, l'imagination populaire plaçait un grand nombre de divinités secondaires. L'anthropomorphisme n'est pas très accentué dans la religion chaldéo-assyrienne; il s'y manifeste cependant par les épithètes et les représentations figurées de quelques dieux, comme Bel, Nouah, Sin, Bin, Adar, etc.

2° *Mythologie des Phéniciens ou des Cananéens.* — Les Phéniciens ne possédaient pas, comme les Chaldéo-Assyriens, un système mythologique coordonné. « Les mythes étaient demeurés chez eux à l'état flottant, et les dieux se partageaient le pays comme autant de princes féodaux. » (G. Maspéro.) Les mythes les plus fameux étaient : le mythe d'Adonis-Tammouz et de Baaltis-Mylitta, à Byblos; celui d'Atergatis — Derketo, à Ascalon; celui de la déesse de Paphos; celui d'Eshmoun et des sept Cabires, considérés comme les forgerons suprêmes; celui du Baal de Tyr, dieu du feu et de la chaleur vivifiante sous le nom de Baal-Hamman, dieu des navigateurs sous le nom de Melkart, et de Tanit, la déesse vierge, face de Baal. Ces mythes, qui n'étaient peut-être à l'origine que des formes diverses d'une seule et même légende, servirent plus tard d'éléments à une sorte de Genèse phénicienne, dont l'antiquité attribuait la composition à un prêtre nommé Sanchoniathon. Mais seuls quelques débris mutilés en sont parvenus jusqu'à nous, et c'est à peine si l'on peut en rétablir le sens. Les mythes phéniciens méritent néanmoins d'être étudiés, en raison de l'influence certaine qu'ils exercèrent, de bonne heure, sur quelques parties de la mythologie grecque.

3° *Mythologie sabéenne et himyarite.* — Cette mythologie est encore peu connue. Plusieurs noms de divinités et quelques invocations adressées à ces dieux ou à ces déesses, tels sont les seuls renseignements qu'ont fournis les inscriptions récemment découvertes dans l'Arabie méridionale. Les Sabéens et les Himyarites adoraient le Soleil sous la forme d'une divinité féminine; ils croyaient à l'existence de Nymphes chargées de protéger les puits. En outre, chaque cité, chaque tribu, chaque région avait son dieu suprême : les plus populaires de ces dieux étaient Ta'lab, Ahtar, Hagar, dont les noms sont le plus souvent accompagnés d'épithètes locales. On demandait à ces dieux une moisson abondante, la défaite des ennemis, la faveur des chefs, de nombreux enfants, une vie heureuse, etc. Il semble donc bien qu'ils possédaient un pouvoir très étendu : leurs attributions ressemblaient moins à celles des divinités grecques qu'à la puissance mal définie du Baal phénicien ou du Jehovah des Hébreux.

Mythologie égyptienne. — Pour qui fait de la religion égyptienne une étude strictement objective, il est évident que les Égyptiens étaient polythéistes. « A considérer les renseignements que nous fournissent la littérature et la religion des Égyptiens, on voit que la nature entière y était animée de sensibilité, de volonté, de passions, de besoins et de facultés, analogues, sinon identiques, aux facultés humaines. Le ciel, la terre, l'eau, le soleil, les astres étaient autant de personnes respirantes, agissantes et pensantes... Où les Égyptiens percevaient une sensation ou subissaient le choc d'une action sans en saisir la cause ni l'auteur, comme dans la caresse du vent, dans le bruit de l'orage, dans l'attaque de la maladie, dans la mort, ils reconnaissaient la présence

d'êtres invisibles à leurs yeux, mais aussi réels et aussi conscients que les êtres visibles. » (G. Maspero, « la Mythologie égyptienne », dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XVIII, p. 271.) En outre, ces dieux, répandus dans toute la nature, étaient conçus sous la forme humaine, sinon toujours au physique, du moins au moral : « Un dieu égyptien est un être qui naît et meurt comme l'homme, est fini, imparfait, corporel, doué de passions, de vertus et de vices. » (*Id. ibid.*, p. 273-274.) Les divinités du Panthéon égyptien étaient innombrables. Chaque nome avait ses dieux et ses déesses. Au-dessus de ces divinités locales, s'élevaient pourtant quelques divinités nationales : Nouït, déesse du ciel; Sibou, dieu de la terre; Râ, le dieu du soleil; Ahou ou Iahou, le dieu de la lune; les dieux des étoiles; Hâpi, le dieu du Nil; Horou, l'Horus des Grecs, dieu de la partie supérieure du monde. En réalité, tous les Égyptiens adoraient ces divinités-là ; mais ils ne les envisageaient pas tous de la même manière, ne les concevaient pas sous la même forme; la diversité des cultes locaux engendra ainsi une multitude de dieux. Ce polythéisme fut plus tard réduit par la caste sacerdotale à un système religieux plus simple, le système de l'Ennéade ou Neuvaine. L'Ennéade, construite par les prêtres d'Héliopolis, l'emporta sur les autres systèmes similaires; elle fut adoptée dans toute l'Égypte, mais dans chaque nome les traditions et les exigences de la vanité locale y introduisirent des variantes. L'Ennéade ou Neuvaine ramenait la mythologie égyptienne à neuf divinités principales : Atoumou, le père des dieux ; Nou, l'eau considérée comme l'élément primordial; Shou, Tafnouit, Nouït, la déesse du ciel; Sibou, le dieu de la terre; Osiris, l'ancêtre divin des hommes, son frère Set ou Typhon, Isis et Nephthys. Le premier terme de l'Ennéade, Atoumou, changeait de

nom suivant les nomes : c'était Ammon à Thèbes, Horou à Edfou, Hâthor à Dendérah, etc. Enfin, il est possible que les prêtres égyptiens soient allés jusqu'à la conception du monothéisme. Mais la religion populaire resta toujours, en Egypte, essentiellement polythéiste.

Quelques égyptologues modernes ont nié ce caractère polythéiste de la religion et de la mythologie égyptiennes : par exemple Mariette, de Rougé, M. Pierret, M. Brugsch : « Pour M. Brugsch, la Neuvaine est la pierre angulaire sur laquelle la mythologie et la religion ont été édifiées dès l'origine. Un dieu créateur, Atoumou, fait sortir le monde de l'eau primitive en évoquant d'abord une Ogdoade ou Huitaine de forces primaires qui l'aident à créer l'Ennéade (Neuvaine), qui constitue son corps cosmique. Toutes ces forces personnifiées sont devenues des dieux par une maladie du langage et de l'esprit égyptien ; chacune d'elles a pris différents noms suivant les localités, et le travail du mythologue consiste à retrouver sous les noms locaux le membre de l'Ennéade que les prêtres ont adopté pour dieu de leur ville, puis à le ramener à l'unité. Pour moi, au contraire, il n'y a point de neuvaine, ni de huitaine, ni de dieu unique primitifs. Les dieux se sont développés en Égypte, comme partout ailleurs, indépendants les uns des autres, mais représentant un petit nombre de personnes, le Ciel, la Terre, les Astres, le Nil, le Soleil surtout, si bien que deux ou trois ou plusieurs d'entre eux ont pu représenter le Ciel, la Terre, le Soleil, sans être pour cela les formes l'un de l'autre, ou les dérivés d'un dieu Terre, d'une déesse Ciel ou d'un dieu Soleil. Les religions locales présentaient donc forcément beaucoup d'idées communes et de pratiques qu'on retrouvait sur l'étendue du territoire occupé par les gens de race égyptienne ; mais, somme toute, on peut dire que les différences l'empor-

taient sur les ressemblances, et que, le patriotisme provincial aidant, elles donnèrent à chaque divinité et à chaque culte une personnalité et une originalité qu'aucune spéculation postérieure ne lui fit perdre entièrement : la déesse Hathor, le dieu Osiris demeurèrent toujours des dieux isolés et ne furent jamais les noms d'un seul dieu. Pourtant, les problèmes qui ont préoccupé tous les peuples ne pouvaient pas laisser les Égyptiens indifférents : ils tentèrent d'expliquer le mystère de la création, et, de toutes les explications qu'ils en donnèrent, une seule, celle des prêtres héliopolitains, se répandit et donna naissance au système des neuvaines ou Ennéades. La neuvaine d'Héliopolis, imitée partout dans les collèges de prêtres, servit à grouper les divinités dans toutes les autres villes de l'Égypte. » (G. Maspéro, « la Mythologie égyptienne », dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XIX, p. 31.)

L'opposition est des plus nettes entre les deux écoles : pour les uns, le polythéisme égyptien est purement apparent et artificiel ; pour les autres, il est, au contraire, fondamental et primitif. *Non nostrum... tantas componere lites.* Nous avons seulement voulu exposer, d'après M. Maspéro, l'état de la question, et montrer quelle controverse importante s'est élevée entre les égyptologues à propos de la mythologie égyptienne.

Mythologies de l'Amérique précolombienne. — Parmi les populations qui habitaient les deux Amériques, avant qu'elles ne fussent découvertes par Colomb, il en était plusieurs qui s'étaient élevées à des conceptions mythologiques de la religion. C'étaient les Incas du Pérou ; les habitants du Cundinamarca ou plateau central de la Colombie ; les Quichés du Guatemala ; les Nahuas, les Toltèques et les Aztèques du Mexique. Nous distingue-

rons, après M. Girard de Rialle, trois mythologies principales : la mythologie du Pérou; la mythologie du Cundinamarca; la mythologie de l'Amérique centrale et du Mexique.

1° *Mythologie du Pérou.* — La mythologie du Pérou présentait un caractère surtout solaire et météorologique. Le dieu suprême était Inti, le dieu du Soleil, dont Manco-Capac, l'ancêtre légendaire de la race royale des Incas, était considéré comme l'incarnation. Auprès de Manco-Capac, son épouse mythique, Mama-Oello, passait pour une incarnation de la déesse de la Lune. Les autres divinités péruviennes étaient : Viracocha, la déesse de la pluie et de l'élément aquatique en général ; Catequil, le dieu du tonnerre; Pachacamac, « le vivificateur du monde », probablement le dieu du feu. La religion péruvienne paraissait tendre au monothéisme, lorsque les Espagnols s'emparèrent du pays.

2° *Mythologie du Cundinamarca.* — Les habitants du Cundinamarca adoraient surtout un grand dieu solaire, Botchica, créateur de la civilisation et de tous les arts connus ; le mythe de ce dieu contient le récit d'une vaste inondation, qui n'est peut-être qu'un souvenir lointain de la période diluvienne. Botchica avait pour compagne la déesse de la Lune, Huythaca, à laquelle était attribuée une puissance plutôt malfaisante. Ce n'étaient pas là les seuls dieux du pays : on y révérait aussi la déesse Batchué, qui régnait sur les eaux et qui protégeait la végétation ; le dieu Chucavira, maître de l'atmosphère et de l'arc-en-ciel ; enfin une divinité d'aspect terrible, Fomagata ou Thomagata, en qui il faut voir sans doute un dieu de l'orage, puisque ses adorateurs se le représentaient sous la forme d'un esprit de feu traversant l'atmosphère et tyrannisant les hommes.

3° *Mythologie de l'Amérique centrale et du Mexique.*

— Cette mythologie est plus complexe et plus confuse que les deux précédentes. Ce que nous en connaissons n'est peut-être que le mélange de plusieurs mythologies différentes, particulières aux divers peuples qui habitèrent l'Amérique centrale et leMexique, avant l'arrivée des Européens. On y distingue d'abord deux groupes de divinités. Certains dieux paraissent se rattacher au culte du ciel et des phénomènes célestes ou météorologiques : ce sont Tlaloc, le maître suprême du ciel ; Mixcoatl, le dieu spécial de l'orage ; surtout Quetzalcoatl et Huitzilopochtli, les deux êtres divins les plus populaires parmi les tribus du Mexique. Quetzalcoatl était à la fois le dieu de l'atmosphère et le héros mythique qui personnifiait le peuple toltèque tout entier. Huitzilopochtli, honoré de préférence par les Aztèques, avait de même une double physionomie : il était le dieu de l'orage et le dieu des combats. Le second groupe de divinités se composait de déesses, d'un caractère spécialement chthonien : c'était Tzinteotl, la déesse des origines, qui présidait à l'agriculture et à la génération ; Toci, la mère des dieux, la grand'mère des hommes, dont l'influence s'exerçait sur la croissance des herbes ; Cihuatcoatl, que l'on invoquait au moment des couches, tantôt propice et tantôt farouche ; Chicomecoatl, la Cérès mexicaine proprement dite, la déesse de l'abondance agricole et de la fécondité.

La mythologie mexicaine comprenait un grand nombre de divinités masculines et féminines. Sans les énumérer toutes, citons encore : Opochtli, le patron des pêcheurs et l'inventeur des filets ; Chalchihuitlicue, déesse de la pluie, protectrice du mariage et des amours honnêtes ; Tlazolteolt, la Vénus mexicaine, déesse de la volupté ; Tezcatlipoca, le dieu ennemi de Quetzalcoatl, dont le mythe semble bien rappeler le souvenir de quelque grande lutte ethnique, etc.

Les peuples de l'Amérique centrale et du Mexique possédaient toute une cosmogonie mythique ; les mythes dont elle était formée sont d'une grossièreté et d'une sauvagerie extraordinaires.

II

La science mythologique. — Lorsqu'il a classé et raconté les divers mythes dont se compose chaque mythologie, le mythologue n'a accompli qu'une partie, et la partie la moins ardue de sa tâche. La vraie science mythologique veut et doit aller plus loin. Il lui appartient de rechercher l'origine des mythes, d'en suivre le développement et l'évolution, enfin d'expliquer ce qu'ils contiennent de surnaturel, d'irrationnel. Malgré quelques tentatives plus anciennes, la science mythologique n'est vraiment née qu'au XIXe siècle; mais elle a fait, du premier coup, des découvertes et des progrès considérables. Elle est encore loin d'avoir donné une solution certaine à tous les problèmes que soulève l'étude des mythes et des mythologies ; du moins elle a cherché et trouvé plusieurs méthodes d'exégèse ; et chacune de ces méthodes a déjà fourni d'importants résultats.

Trois questions capitales se posent d'elles-mêmes à propos des mythes :

Comment naissent-ils?

Comment se développent-ils ?

Que signifient-ils?

De l'origine des mythes. — Les théories sur l'origine des mythes sont nombreuses et diverses. Quelle que soit pourtant leur diversité, il est facile de les ramener à quelques types généraux.

Au XVIIe et au XVIIIe siècle, en France, deux systèmes

furent exposés, d'après lesquels les mythes auraient été, dès leur naissance, l'œuvre d'une volonté consciente et réfléchie. Vossius, Bochart, le savant évêque d'Avranches, Daniel Huet, l'abbé Banier voyaient dans les mythes païens les débris défigurés et presque méconnaissables de la révélation divine, que les Hébreux seuls, disaient-ils, avaient conservée sous sa forme pure. D'autre part, à la suite de Bacon et sous l'influence de la philosophie française du XVIIIe siècle, Dupuis et Emeric David affirmèrent que les mythes étaient simplement des allégories inventées pour dissimuler les dogmes religieux; d'après eux, la mythologie ne serait qu'un ensemble d'énigmes ou encore un catéchisme en rébus. Ces deux systèmes sont aujourd'hui complètement abandonnés.

Plus sérieux, et non tout à fait délaissés, sont l'évhémérisme et le symbolisme. Ces deux systèmes ont été légués par l'antiquité elle-même à l'érudition moderne. Evhémère, dès le IVe siècle av. J.-C., prétendit que les mythes n'étaient que des récits merveilleux d'événements historiques; l'éloignement du temps et l'imagination des premiers écrivains avaient seuls donné à ces événements une physionomie légendaire. Plusieurs pères de l'Église, Lactance et saint Augustin entre autres, adoptèrent cette théorie, qui justifiait leurs attaques contre la religion païenne; ils s'en servirent pour démontrer que les dieux des gentils n'étaient que des hommes, indignes d'être adorés et priés. De nos jours, plusieurs érudits se sont ralliés au système d'Evhémère : M. Moreau de Jonnès, dans son livre intitulé *Les Temps mythologiques, essai de restitution historique*, dont le titre seul indique l'esprit et les tendances; A. Hoffmann, dans ses *Mythen aus der Wanderzeit der graeko-italischen Staemme*, ont adopté le point de départ de l'évhémérisme et admis que les mythes étaient de véri-

tables documents historiques. Herbert Spencer, le grand philosophe anglais, a renouvelé cette théorie, en s'appuyant sur des observations faites chez des peuples sauvages. D'après lui, les mythes seraient les aventures de personnes réelles, qui auraient été élevées au rang des dieux, soit de leur vivant, soit après leur mort. Ce nouvel évhérisme a suscité de très nombreuses critiques. Sans nier l'intérêt qui s'attache à certaines remarques et à certaines observations de H. Spencer, la plupart des mythologues ont relevé, dans le système tout entier, des invraisemblances qu'ils ont jugées inacceptables.

Comme l'évhémérisme, le symbolisme date de l'antiquité. Les premiers adeptes en furent les philosophes néo-platoniciens de l'école d'Alexandrie, au premier rang desquels il faut placer Plotin et Porphyre. Leurs idées furent reprises, au début de ce siècle, par le Dr Frédéric Creuzer, dont la *Symbolique*, traduite et refondue par Guigniaut, sous le titre : *Religions de l'antiquité considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques*, donna un nouvel et fécond essor aux études de mythologie. Pour les néo-platoniciens et pour Creuzer, les mythes ne sont que des symboles ; ces symboles, créés dans un âge très lointain, théologique et sacerdotal, auraient été primitivement destinés à envelopper des dogmes philosophiques et des idées morales ; plus tard, le sens de ces symboles aurait été perdu ; les mythes auraient été pris pour des faits réels et développés sous la forme historique. Cette opinion a été récemment encore soutenue par un écrivain de grand talent, M. Louis Ménard. (*La Morale avant les philosophes.*) On peut résumer et caractériser ce système, en disant qu'il donne à toute la mythologie une origine et une genèse identiques à l'origine et à la genèse des mythes de Platon. Et c'est là la grande faiblesse du

symbolisme : « C'est une très grave erreur, a dit Renan, de supposer qu'à une époque reculée l'humanité ait créé des symboles afin de couvrir des dogmes et avec la vue distincte du dogme et du symbole. Tout cela est né simultanément, d'un même bond, en un moment indivisible, comme la pensée et la parole, l'idée et son expression. Le mythe ne renferme pas deux éléments : une enveloppe et une chose enveloppée ; il est indivis. Cette question : l'homme primitif comprenait-il ou ne com prenait-il pas le sens des mythes qu'il créait? est déplacée, car dans le mythe l'intention n'était pas distincte de la chose même. L'homme comprenait le mythe sans rien voir au delà, comme une chose simple et non comme deux choses. » (*Études d'histoire religieuse*, pp. 26-27.)

Le défaut commun aux systèmes que nous venons d'exposer — théologique, allégorique, historique, symbolique — c'est de reposer beaucoup moins sur des faits objectifs que sur une conception subjective. Certes, tout n'est point à rejeter dans les études et les conclusions de Creuzer et d'Herbert Spencer, mais le principe du système ne repose sur aucun fondement solide. Il n'en est point de même pour les théories que nous devons maintenant examiner et qui se greffent presque toutes sur des sciences constituées.

La première de ces théories est celle de l'école philologique. Max Müller en Angleterre, A. Kuhn en Allemagne, M. Bréal en France, pour ne citer que les chefs d'école, se sont efforcés de démontrer que la mythologie tout entière n'était, suivant l'expression de M. Müller, qu'une maladie du langage. Il y eut, d'après eux, dans l'histoire primitive de l'humanité, une période pendant laquelle tous les mots employés par l'homme avaient une signification matérielle, concrète. « A l'origine, le langage ne pouvait exprimer que des objets comme

noms, et des qualités comme verbes; le langage n'était que l'expression consciente, au moyen de sons, d'impressions perçues par tous les sens... Il était alors impossible de parler du matin ou du soir, du printemps ou de l'hiver, sans donner à ces conceptions quelque chose d'un caractère individuel, actif, sexuel, en un mot d'un caractère personnel... Les objets de ces conceptions ne pouvaient pas être conçus comme de simples pouvoirs, mais comme des êtres puissants... Pourquoi serions-nous surpris qu'à l'aide de ce langage, les hommes de cette époque aient évoqué et comme créé ces formes vivantes de la nature, douées de facultés humaines ou, pour mieux dire, de facultés plus qu'humaines, en tant que la lumière du soleil était plus brillante que la lumière du regard de l'homme, et que les mugissements de la tempête étaient plus sonores que les cris de la voix humaine ? » (Max Müller, *Essais sur la mythologie comparée*, trad. G. Perrot, pp. 70, 73, 78.) De ce caractère du langage, pendant une longue période de temps, naquirent les mythes. Leur éclosion fut encore favorisée : par l'emploi des métaphores, qui transportent des qualités, primitivement particulières à un objet ou à une action, à d'autres objets ou à d'autres actions ; par la polyonymie, c'est-à-dire par la variété des noms qui servent à désigner un même objet dans des circonstances ou sous des formes différentes ; par la synonymie, c'est-à-dire par l'application d'un même nom à des objets ou à des actes divers. Sous l'empire de ces causes à la fois multiples et connexes, « les phénomènes de la nature, reflétés par la langue, prirent l'aspect de scènes dramatiques. Rapportés à des êtres qu'on supposait doués d'une vie analogue à celle de l'homme, traduits dans un idiome où chaque mot parlait aux yeux, les spectacles de la nature paraissaient être les actes d'un

drame immense, dont les personnages, divins par l'origine, étaient semblables à nous par le cœur. Ceux qui virent les mythes se former de la sorte ne furent pas les dupes de cette illusion du langage... Nous voyons clairement par les Védas que les poètes savaient la signification des fables qu'ils répétaient... A mesure que certains termes vieillissaient, que le sens étymologique des mots s'oblitérait, la langue perdait de sa transparence; les noms des forces de la nature devenaient des noms propres, et, dès lors, les personnages mythiques commencèrent à paraître. Dyaus est le ciel, pour l'époque védique ; mais il n'en est pas de même pour les Hellènes qui ont emporté ce nom avec eux : Zeus ou Zên est en grec un nom propre... On peut dire, d'une façon générale, que, pour qu'un dieu prenne de la consistance dans l'esprit d'un peuple, il faut que son nom soit sorti du langage usuel. Ouranos n'est jamais devenu une divinité bien distincte, parce que son nom est resté un appellatif; Varuna, au contraire, qui lui correspond en sanscrit, s'est élevé au rang d'un dieu personnel, son nom ayant cessé de rien représenter à l'intelligence ». (M. Bréal, *Mélanges de mythologie et de linguistique*, pp. 9-10.) De là cette conclusion, commune à tous les adeptes de ce système, que l'origine des mythes doit être uniquement cherchée dans les déformations du langage, et que les noms personnels des êtres divins ne sont pas autre chose que d'anciens noms communs, dont le caractère primordial a été plus ou moins oublié. « La mythologie n'est qu'un dialecte, une antique forme du langage, » dit Max Müller. « C'est la langue avec ses variations, qui est le véritable auteur de la mythologie, » confirme M. Bréal. La science mythologique n'apparaît donc plus que comme une branche de la philologie, et, de fait, c'est de leurs découvertes philologiques que les

chefs de cette école se sont inspirés pour fonder leur système et leur méthode mythologiques.

L'école philologique cherchait l'origine de la mythologie non dans la pensée humaine, mais dans le mode d'expression de cette pensée. S'il est vrai que le langage est le plus général des modes d'expression de la pensée, il n'est pas le seul. L'homme traduit encore sa pensée par des représentations figurées et par des actions. Les images religieuses et les rites du culte furent, à leur tour, étudiés et scrutés, comme le langage lui-même. Des savants y ont découvert une nouvelle origine des mythes. Le promoteur du système iconographique a été M. Clermont-Ganneau; la méthode religieuse proprement dite, c'est-à-dire celle qui consiste à rechercher l'origine des mythes dans les pratiques de la religion, déjà indiquée par K.-Otfried Müller, a été récemment exposée et appliquée par M. Victor Bérard.

D'après M. Clermont-Ganneau, beaucoup de mythes grecs sont nés du besoin que les Hellènes éprouvèrent d'expliquer des « images » qui leur avaient été transmises par les Phéniciens et dont ils avaient oublié ou n'avaient jamais su bien exactement la signification, la « légende ». La thèse iconographique repose, en particulier, sur l'étude de nombreuses coupes métalliques, ornées de bas-reliefs, que le commerce phénicien répandit dans toute la Méditerranée, et sur lesquelles étaient représentées des scènes empruntées aux mythologies chaldéo-assyrienne et égyptienne. « J'essaie de montrer chez les Grecs, dit finement M. Clermont-Ganneau, à côté de ce qu'on peut appeler la mythologie auriculaire, qui a peut-être trop exclusivement préoccupé les modernes, l'existence d'une véritable mythologie oculaire, ou, si l'on veut, optique, qui ne le cède pas en importance à la première. Seulement il ne s'agit plus de rechercher

dans l'image (l'image plastique, bien entendu) la traduction du mythe, mais dans le mythe la traduction de l'image. Le problème est renversé, ou plutôt le phénomène est pris à un autre moment; car on peut dire que la génération alternante et réciproque des images par les mythes et des mythes par les images se poursuit sans interruption à travers le cours des siècles. » (*Revue critique*, 1878, t. II, p. 220.) Ainsi, pour M. Clermont-Ganneau, les mythes n'ont pas tous une origine iconographique, mais beaucoup d'entre eux sont nés de là.

Dans ses *Prolegomena*, qui datent de 1825, K.-O. Müller avait déjà conseillé aux mythologues de ne point négliger les renseignements contenus dans l'histoire des cultes, des sanctuaires, des cérémonies de la religion. Il n'y avait pas insisté, parce qu'il avait surtout porté son attention sur les sources littéraires de la mythologie grecque; mais les progrès incessants de l'archéologie ont considérablement augmenté l'importance de cette classe de renseignements. Elle a été mise en lumière par M. V. Bérard, dans sa thèse, si solidement documentée, sur l'*Origine des cultes arcadiens*. Après avoir examiné la méthode philologique de Max Müller et Bréal, et le système iconographique de M. Clermont-Ganneau, M. Bérard rappelle que le matériel religieux ne se compose pas seulement de noms propres et d'images, qu'il comprend, en outre, des formules, des invocations rituelles, des épithètes consacrées, des usages et des rites; il se propose de rechercher, sur le terrain spécial des cultes arcadiens, « quelle influence put avoir ce matériel sur les croyances populaires, quelles légendes en furent vraisemblablement tirées ou de quelle façon les anciennes légendes s'y adaptèrent ». Voilà donc encore une autre origine des mythes. A côté de ceux qui naquirent des déformations du langage, et

de ceux qui furent créés pour expliquer des « images », d'autres sortirent du besoin que l'on éprouva d'expliquer certaines pratiques et certains rites religieux. M. Bérard donne à cette méthode le nom de méthode *religieuse.*

La méthode philologique, la méthode iconographique et la méthode religieuse recherchent, comme nous avons essayé de le montrer, l'origine des mythes dans les divers modes d'expression de la pensée humaine. D'autres mythologues se sont placés à un autre point de vue : c'est dans la pensée humaine elle-même qu'ils se sont efforcés de retrouver cette origine. De là sont nées deux théories fort récentes : la théorie anthropologique de M. A. Lang, et la théorie psychologique de M. P. Regnaud.

D'après M. A. Lang, l'origine des mythes est dans l'homme même. L'élément irrationnel et absurde des mythologies n'est pas le produit du langage ; il ne s'explique pas non plus par la nécessité de retrouver la légende d'une image ou le caractère d'un rite religieux : il a été créé directement, spontanément, par l'esprit humain, à une époque où l'esprit humain trouvait naturel et rationnel ce qui nous semble aujourd'hui contraire à la nature et dénué de raison. Pour prouver que cette époque a réellement existé et que l'esprit humain a réellement traversé une telle période, M. Lang fait appel à l'anthropologie ; il montre, en accumulant les exemples, qu'il y a aujourd'hui encore beaucoup de peuples, qui n'ont pas dépassé cette phase de développement intellectuel et qui continuent à créer des mythes aussi grossiers que les plus grossiers des mythes de l'antiquité. Il appelle cette phase: la période sauvage. « Tout ce qui nous choque et nous arrête dans les mythologies des peuples civilisés semble aux sauvages

contemporains faire partie de l'ordre naturel des choses ; donc l'élément sauvage et absurde de la mythologie est, en majeure partie, un legs des ancêtres des races civilisées, qui, à une certaine époque, ont traversé un état intellectuel probablement plus bas que celui des Australiens, des Boschimans, des peuplades encore au-dessous du niveau de la barbarie... » (A. Lang, *Mythes, Cultes et Religion*, trad. Marillier, pp. 31-32.) De même que la méthode philologique trouve son point d'appui dans la philologie, la méthode iconographique dans l'archéologie figurée, la méthode religieuse dans l'histoire proprement dite et les sciences auxiliaires de l'histoire, de même la méthode de M. Lang repose sur l'anthropologie et sur l'ethnographie, comme sur une base solide. Des ouvrages comme *La Civilisation primitive* de E.-B. Tylor, et les innombrables relations des explorateurs et des missionnaires n'ont pas fourni à M. Lang moins de documents ni d'arguments que les mythologies proprement dites.

Le système de M. P. Regnaud gravite autour d'une idée exactement contraire. Pour M. Lang, les mythes sont nés à une époque où l'esprit humain était profondément différent de ce qu'il est aujourd'hui chez les peuples civilisés. M. Regnaud et son disciple, M. Renel, croient, ou du moins semblent croire que « le cerveau de l'homme n'a pas changé sensiblement depuis des milliers d'années ». (C. Renel, *L'Evolution d'un mythe*, p. 8.) Le mythe est tout simplement le produit de l'activité psychologique spontanée, ou plutôt d'une activité psychologique, qui n'était embarrassée « ni de l'expérience... ni des habitudes logiques prises par l'esprit ». Les rêveries de nos ancêtres, objectivées par le langage dans des hymnes lyriques ou dans des épopées, tels seraient les éléments de toute mythologie. « Le mythe,

écrit M. Regnaud, en tant que personnification par le sujet pensant d'un objet dont il suppose instinctivement l'automatisme intellectuel et physique, est un phénomène psychologique indépendant du langage. Du moins, tout indique que le soleil, par exemple, fut considéré, par suite de l'analogie qu'on crut constater entre lui et des objets plus voisins, doués manifestement d'une vie propre, comme pourvu d'une énergie, d'une volonté et d'une activité qui lui étaient inhérentes. Il n'y avait qu'un pas à faire pour passer de là à l'idée d'un être plus ou moins anthropomorphe... Là se trouvent les origines psychologiques du mythe. » (P. Regnaud, *Le Rig-Véda et les Origines de la mythologie.*) M. Regnaud ne nie pas absolument le rôle du langage ; mais il ne l'admet que plus tard, après la formation du mythe, pendant la période d'évolution et de développement.

Tels sont les principaux systèmes que les mythologues ont conçus pour expliquer l'origine des mythes. Sauf peut-être le système théologique et le système exclusivement allégorique, il n'en est aucun qui ne contienne quelque part de vérité scientifique. Cette part est plus ou moins grande, selon le nombre de faits authentiques et démontrés que le système renferme. D'autre part, il n'en est aucun qui possède toute la vérité. C'est précisément l'infériorité de l'école philologique d'avoir prétendu qu'elle seule pouvait tout expliquer et rendre compte de tout en mythologie. Chaque méthode nouvelle a fait avancer de quelques pas la science mythologique ; elle est devenue stérile dès qu'elle a voulu s'ériger en système et exclure les autres méthodes.

De la propagation et de l'évolution des mythes. — Le mythe, une fois né, quelle que soit son origine, ne reste pas immuable ; il se propage.

D'abord, il se propage à travers le temps. Il se transmet de génération en génération; recueilli, le plus souvent, par la tradition orale, il vole de bouche en bouche, communiqué d'individu à individu ou chanté par les aèdes devant les foules rassemblées. Parfois un poète le fixe en un hymne lyrique, en un morceau d'épopée, en un drame. Il peut alors se figer pour toujours dans la forme qui lui est ainsi donnée. La forme orale, plus souple et plus mobile, peut aussi survivre.

Le mythe se propage de même à travers l'espace. Né dans une tribu, dans un clan, il suit cette tribu, ce clan, dans ses migrations; ou bien il passe de cette tribu dans les tribus voisines, de ce clan dans les clans apparentés. Le mythe de Zeus fut emporté par les diverses branches de la race indo-européenne des plateaux qui dominent l'Oxus et l'Iaxarte jusqu'aux bords de la Méditerranée et des mers septentrionales. Des mythes nombreux furent empruntés par les Italiotes et les Romains aux peuples helléniques.

Enfin, ce n'est pas seulement de tribu à tribu ou de peuple à peuple que les mythes se propagent; ils se propagent aussi de mythologie à mythologie, de religion à religion. Il n'est point douteux que la religion grecque ait emprunté à la religion phénicienne le mythe d'Adonis et de Cybèle : souvent, déjà, l'on a montré l'influence exercée sur les légendes chrétiennes par les mythes du paganisme gréco-romain.

Au cours de ces voyages parmi les générations, les peuples et les religions, les mythes se transforment, se développent, s'adaptent aux conditions multiples dans lesquelles ils se trouvent placés. Nous ne saurions ici, dans le cadre forcément restreint d'un article, nous étendre longuement sur ces évolutions, dont tous les mythes pourraient offrir des exemples. Nous voulons du

moins essayer d'indiquer quelles sont les principales influences qui entrent en jeu, soit isolément, soit conjointement, pour modifier, non pas le cœur et le noyau primitif, mais la physionomie extérieure et les détails accessoires du mythe.

Les causes qui ont provoqué la naissance du mythe ne suspendent pas leur action. Le langage, les représentations figurées, les cérémonies du culte continuent à agir. L'étymologie joue sur ce terrain un rôle considérable : « Le peuple, dit fort justement M. Bréal, veut se rendre compte des noms qu'il entend, et il trouve aisément une histoire pour expliquer un nom propre. » Ce n'étaient pas seulement les noms propres, mais aussi les épithètes, les formules rituelles, les expressions contenues dans les invocations qu'il fallait interpréter ; et ainsi, autour d'un mythe primitif, germait toute une végétation d'anecdotes et d'épisodes secondaires. M. Regnaud, qui nie l'influence du langage sur la genèse des mythes, l'admet pour le développement postérieur des mythologies ; il montre l'action des multiples épithètes applicables à un seul objet mythique, action dont le résultat est qu'un seul mythe psychologique se présente sous les traits de plusieurs mythes nominaux ; il montre également l'influence des métaphores : « Après que les épithètes ont, pour ainsi dire, tiré le mythe primitif à plusieurs exemplaires, chacun de ceux-ci s'est nuancé de teintes diverses par l'effet des métaphores, et a pris ainsi, eu égard aux autres, un relief plus accusé et des traits plus personnels. »

Le rôle des images est analogue. De même qu'un mythe se développe et s'enrichit, parce qu'il faut expliquer sans cesse des noms oubliés et des mots devenus obscurs, de même il se modifie, parce qu'il faut rendre compte à la curiosité populaire de tous les

détails des images qui le représentent, ou qui sont censées le représenter. M. Clermont-Ganneau cite plusieurs exemples de cette influence des images ; c'est elle qui a donné trois têtes au monstre Géryon et à Cerbère ; c'est elle encore qui a composé le corps bizarre de la Chimère.

Enfin, les pratiques religieuses ont exercé une action d'autant plus profonde sur les mythes, qu'elles passaient pour les reproduire. Il fallait donc que chaque rite, chaque parcelle, pour ainsi dire, des cérémonies de chaque culte, eût sa place dans le mythe ; lorsqu'elle ne s'y trouvait pas, on la lui donnait.

Outre ces influences permanentes, les mythes en subissaient d'autres, moins inhérentes à leur propre nature, plus accidentelles, mais non moins agissantes. Souvent les poètes faisaient un choix parmi les éléments divers d'un mythe : Pindare (l'exemple est souvent cité) se refusait à raconter les traits de cannibalisme que contenait la légende de Tantale.

La nature physique des lieux où habitaient les divers peuples n'était pas non plus sans modifier la physionomie générale des mythes. La mythologie védique, la mythologie grecque, la mythologie scandinave sont issues d'une même source ; et pourtant elles sont très différentes entre elles. Les divinités de la mer, inconnues des Aryas de l'Inde, tiennent une place considérable dans la mythologie grecque. La lutte d'Indra contre ses ennemis se passe uniquement dans l'atmosphère ; la lutte de Zeus contre les Titans présente, sans aucun doute, un caractère volcanique et chthonien autant que solaire ou météorologique. « Le récit de cette lutte a dû être inspiré au poète, ou à l'imagination populaire dont il est l'interprète, par le spectacle qu'offre la nature elle-même dans certaines parties de la Grèce, par la vue des grands

éboulements de l'Othrys et de l'Olympe, des blocs erratiques que l'on rencontre sur leurs pentes et à leurs pieds, de leurs immenses ravins, de leurs profondes déchirures. » (Decharme, *Mythologie de la Grèce antique.*) A propos de la mythologie germanique et scandinave, M. Knappert signale une influence de même nature : « Les traits essentiels n'en peuvent pas être compris à moins que l'on n'ait l'œil ouvert sur les montagnes, les forêts, les brouillards, les mers et les champs de glace du monde germanique, soit septentrional, soit méridional, et que l'on ne prête l'oreille aux hurlements de ses tempêtes et aux éclats de son tonnerre. » (*Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXVIII, p. 183.) K. Müllenhoff s'est évidemment inspiré de cette idée, lorsqu'il a formulé cette règle, qu'il déclare fondamentale en mythologie : « Chaque légende doit être localisée dans le lieu où on la trouve. » (Préface aux *Mythologische Forschungen* de Mannhardt.)

Ce n'est pas seulement la nature physique des lieux qui influe sur le développement des mythes ; c'est aussi cet ensemble d'usages, de coutumes et d'idées qui constitue la civilisation. Il paraît certain que le caractère particulier de la civilisation proprement italique a contribué à donner sa physionomie spéciale à la mythologie romaine. « Renfermés dans les montagnes de l'Italie centrale, et préservés par leur isolement de la confusion que le contact des religions étrangères introduit dans l'esprit d'un peuple, les habitants du Latium et de la Sabine conservèrent plus fidèlement que leurs frères de la Grèce les traditions religieuses des ancêtres de leur race. Des occupations uniformes, déterminées par le retour des saisons, en les remettant toujours en présence des mêmes forces de la nature,... les empêchaient d'oublier leurs anciennes conceptions mythologiques.

L'amour de la tradition, un esprit timoré et peu propre à l'invention poétique, l'attachement patriotique à des divinités qui eurent, de bonne heure, un caractère tout national furent cause que, pendant de longs siècles, les Romains conservèrent intact le dépôt des vieilles croyances, tandis que les Grecs les variaient à l'infini... » Des raisons de même nature ont fait de la mythologie germanique et scandinave, comme de la mythologie des Slaves de la Baltique, des cycles de légendes surtout guerrières. Il est indéniable que la vie des peuples se reflète dans leur mythologie, et qu'elle exerce sur elle une influence constante.

Les mythes ne cessent donc pas d'évoluer et de se développer, jusqu'au jour où disparaissent les religions auxquelles ils se rattachent. Encore ne meurent-ils pas avec elles. Ils continuent à vivre, soit dans les religions nouvelles où ils émigrent, soit sous la forme de contes populaires. De la mythologie proprement dite ou supérieure, ils passent dans la mythologie inférieure, appelée de nos jours le folk-lore. L'état actuel où nous les trouvons est donc très éloigné de leur état primitif. L'évolution qu'ils ont subie dissimule parfois profondément leur véritable sens. Et ce n'est pas l'une des règles les moins fondamentales, ni l'une des difficultés les moins ardues de la mythologie, que de savoir résoudre un mythe en ses éléments primitifs, que de savoir l'analyser, afin d'en reconnaître le noyau originel sous les embellissements successifs dont il a été enveloppé. Ce travail, souvent délicat et subtil, est le prélude nécessaire de toute exégèse, de toute interprétation scientifique des mythes.

De l'interprétation des mythes. — Les mythes, de quelque manière qu'on veuille en envisager l'origine et l'évolution, sont des signes. L'élément surnaturel, irra-

tionnel ou absurde qu'ils renferment, appelle une explication, une interprétation. Le sens de chaque mythe est caché, comme le noyau au cœur d'un fruit. Il importe de le découvrir. Les diverses écoles de mythologues s'y sont toutes efforcées ; et, de même qu'elles ont tenté de trouver une origine unique à tous les mythes, elles ont également voulu leur donner une interprétation unique. Cette interprétation est le plus souvent en relations très étroites avec la théorie de l'origine.

L'école théologique, croyant que les mythes païens représentaient quelques débris mutilés de la révélation divine, a voulu en déchiffrer l'énigme au moyen de rapprochements avec la Bible, dépôt fidèle de cette même révélation. Par exemple, Zeus, Poseidon, Hadès, fils de Cronos, n'étaient que les trois fils de Noé; Moïse s'identifiait avec Apollon ou avec Vulcain, quand ce n'était pas avec Adonis ou Priape. Cette interprétation, dénuée de toute valeur scientifique, a cependant trouvé des partisans illustres, au XIXe siècle, en François Lenormant et Gladstone.

L'école allégorique ne cherchait, sous les mythes les plus divins, que des allégories morales. Creuzer y voyait les symboles d'une antique philosophie, née dans l'Orient asiatique, et qui se serait répandue en Grèce sous un langage figuré. Chaque mythe, à ses yeux, exprimait une haute idée philosophique; cette idée philosophique, les sages, créateurs du mythe, l'y avaient déposée; plus tard, elle avait été complètement oubliée, et il appartient, d'après Creuzer, aux mythologues modernes de la découvrir et de la dégager.

Là où l'école symbolique poursuit des vérités d'ordre intellectuel, l'école évhémérique et néo-évhémérique veut retrouver des faits historiques. Pour Évhémère lui-même, les légendes mythiques de la Grèce n'étaient que l'his-

toire des plus anciennes populations et dynasties helléniques. Élargissant le système et l'adaptant à toutes les mythologies, H. Spencer part de ce principe que le culte des ancêtres est l'origine de toute religion : par conséquent, les mythes racontent, sous une forme plus ou moins merveilleuse, les exploits et les aventures des ancêtres ; ils contiennent un fonds de réalité historique.

Ces divers systèmes d'interprétation biblique, philosophique, historique sont aujourd'hui à peu près abandonnés. Ils ont fait place à un système beaucoup plus vaste, qui s'est lui-même subdivisé en théories fort nombreuses. Que l'origine de la mythologie doive être cherchée dans l'un ou l'autre des modes d'expression de la pensée humaine ou directement dans l'activité psychologique de l'être humain, il ne s'ensuit pas moins que les divers mythes représentent les phénomènes au milieu desquels l'homme vit, d'où lui viennent ses sensations multiples, qu'il cherche sans cesse à exprimer, et qui ont été, pour ainsi dire, la première matière de son travail mental. De là est né le système dit naturiste, aujourd'hui adopté par la plupart des mythologues. Mais s'ils s'entendent sur le principe, ils diffèrent sur l'application. Max Muller et M. Bréal affirment que la grande majorité des mythes représentent des phénomènes solaires : « Le spectacle qui dut frapper d'abord l'esprit de l'homme, c'est le corps lumineux qui montait et descendait dans le ciel en vertu d'une force qui lui semblait propre, qui distribuait à tous les êtres la chaleur et la vie, et paraissait planer en maître sur le monde, dont il était l'habitant le plus puissant et le plus beau. Les premiers sujets d'entretien, les premiers thèmes poétiques de l'humanité durent être la naissance de l'astre, toujours saluée de nouveaux cris de joie, ses combats contre l'obscurité, son union avec les nuées, son pouvoir

le plus souvent salutaire, mais quelquefois accablant et mortel ; sa disparition sous l'horizon, qui ressemblait à une fin précoce. » (M. Bréal, *Mélanges de mythologie et de linguistique*, p. 163.) C'est donc le cours du Soleil à ses divers stades, depuis l'aurore jusqu'au crépuscule, que les mythes représentent.

Pardon ! ripostent A. Kuhn et Schwartz, qui appartiennent pourtant à l'état philologique. Ce ne sont pas les phénomènes quotidiens, réguliers et toujours identiques à eux-mêmes, qui ont dû le plus frapper d'abord l'esprit des hommes ; ce sont, au contraire, les phénomènes plus rares, inattendus, extraordinaires. L'atmosphère est bien encore le théâtre des faits mythiques, mais ces faits représentent les phénomènes météorologiques, l'orage, la tempête, le zigzag de l'éclair, le bruit du tonnerre, le hurlement des vents déchaînés. Au système solaire s'oppose donc, surtout parmi les savants allemands, le système météorologique.

Erreur, a affirmé un troisième, M. Ploix. Les phénomènes que figurent les mythes ne sont ni les phénomènes solaires, ni les phénomènes météorologiques. « La religion de nos ancêtres est la religion de la lumière ;... la lumière a été l'objet que l'on a adoré avec le plus de ferveur. Les dieux sont des *devas*, des lumineux. Ils personnifient les aspects lumineux du ciel. Zeus est le grand jour ; Poseidon est le jour couvert ; tous les autres personnifient le crépuscule. L'apparition de la lumière est, en effet, le phénomène le plus important. Dès qu'elle se montre, elle va se développant et grandissant rapidement, et le grand jour lui succède, sans que cet ordre soit jamais troublé. On pourrait donc se contenter du culte du petit jour... » (C. Ploix, *La Nature des dieux*). Pour M. Ploix, les mythes sont en immense majorité des représentations des phénomènes crépusculaires.

D'après les trois systèmes d'interprétation que nous venons d'exposer, l'homme n'aurait accordé son attention qu'à l'atmosphère ; il n'aurait été frappé que des phénomènes qui se passent au-dessus de lui ou très loin, à la limite de l'horizon. D'autres mythologues ont estimé que c'était là une conception trop étroite et trop exclusive. Même aux temps primitifs de l'humanité, l'homme n'a pas pu rester indifférent à ce qui se passait plus près de lui, sur la terre même où il vivait. Les phénomènes multiples, qui traduisent sous mille formes variées la vie et la puissance créatrice de la terre, sont-ils restés inaperçus? Ces phénomènes jouent le plus grand rôle dans les légendes et les contes populaires de tous les pays. Pourquoi ne leur en attribuer aucun dans les mythologies proprement dites? La Grèce, en particulier, n'a-t-elle pas eu, de toute évidence, ses divinités et ses mythes chthoniens? Comme le dit excellemment M. Decharme, les mythes solaires et les mythes météorologiques ne sont pas les seuls. Les légendes de Déméter, de Perséphone, de Dionysos s'expliquent incontestablement par les phénomènes de la végétation. C'est un savant allemand, W. Mannhardt, qui a surtout mis en lumière l'importance de ces phénomènes ; il en a fait une étude spéciale dans la mythologie germanique. « Il suffit d'avoir lu ses remarquables travaux pour être convaincu que le soleil de M. Max Müller et le nuage de M. Kuhn (nous ajouterons le crépuscule de M. Ploix) ne rendent pas compte pas de tout... » (Decharme.)

Nous n'avons pas encore énuméré tous les systèmes d'interprétation. M. Regnaud et M. Renel n'admettent ni le soleil, ni les météores, ni le crépuscule, ni la végétation. Pour eux, la matière mythique par excellence, c'est le feu, qui réalise toutes les conditions nécessaires : « Fluide et subtil, il est aussi léger que l'air, plus chaud

en apparence que le soleil, plus insaisissable que l'eau. Il vole comme l'oiseau, rampe comme le serpent, marche comme l'homme. Sa naissance est mystérieuse ainsi que sa mort, et, quand ses flammes disparaissent dans les airs, elles vont peut-être là-haut ranimer le soleil. Brûlant comme lui et comme lui lumineux, il est aussi secourable à l'homme... Il est l'élément civilisateur par excellence, et son influence bienfaisante s'est perpétuée à travers les siècles, toujours plus active, toujours plus nécessaire. Quand l'humanité, déjà vieille, imagina les mythes, elle n'eut qu'à regarder danser la flamme du foyer... » (C. Renel, *L'Évolution d'un mythe*, pp. 4-5.)

M. A. Lang ne paraît pas s'être préoccupé de trouver un système unique d'interprétation. Ce qui ressort de son livre capital, *Mythes*, *Cultes et Religion*, c'est que les mythes expriment toutes sortes de phénomènes et comprennent des récits de nature très diverse, depuis ceux qui racontent la création du monde ou qui se rapportent aux phénomènes quotidiens, jusqu'à ceux qui expliquent « la couleur de la poitrine du rouge-gorge, les habitudes de la caille, les taches et les raies des bêtes sauvages, la formation des rochers et des pierres, les particularités du feuillage des arbres et la forme des plantes » (p. 115).

En présence de tant de systèmes, exposés et soutenus par des savants éminents, nous pensons qu'une conclusion éclectique s'impose, comme pour la question de l'origine des mythes. Aucune de ces théories n'est absolument fausse ou stérile ; la théorie biblique elle-même est intéressante, en ce qu'elle nous montre les ressemblances de certaines légendes du peuple hébreu avec des mythes grecs ou chaldéo-assyriens. On ne saurait nier l'existence, dans la mythologie gréco-romaine, de mythes allégoriques ou symboliques ; pourrait-on prétendre qu'Eschyle n'a pas introduit dans la légende de Prométhée un élé-

ment moral? On a montré, depuis longtemps, qu'Évhémère n'avait pas tort en tout et pour tout, en rappelant le mythe significatif de la vierge thessalienne, Cyrène, enlevée par Apollon et transportée par lui en Libye. Quant aux diverses formes de la théorie naturiste, il semble bien qu'elles soient les diverses faces de la vérité. Il y a dans toutes les mythologies des mythes solaires, des mythes météorologiques, des mythes crépusculaires, des mythes chthoniens et des mythes relatifs au feu; il y en a sans doute aussi beaucoup d'autres, suivant la conclusion de M. Lang.

Ici encore, nous conclurons en disant : chaque théorie a contribué aux progrès de la science; elle n'a eu tort que lorsqu'elle s'est érigée en système exclusif.

Ce qui, d'ailleurs, a été et reste beaucoup plus important que les résultats obtenus, c'est la méthode appliquée. Cette méthode s'est, pendant le xix[e] siècle, singulièrement élargie. La mythologie comparée ou comparative a été fondée. On ne s'est plus contenté d'étudier isolément chaque mythologie. Déjà Creuzer avait réuni et confronté dans son vaste ouvrage la plupart des mythologies de l'Inde, de l'Orient classique et du monde gréco-romain. K.-O. Müller semble avoir pressenti le grand rôle que devait jouer en mythologie la méthode comparative : « Les mythologies, par le seul fait que ce sont des mythologies, sont bien plus rapprochées entre elles que de notre esprit moderne si antimythique. » Il engage les mythologues à se familiariser avec toutes les religions du monde pour arriver à les comprendre l'une par l'autre. Il recommande aussi l'étude des contes populaires, des histoires de magiciens et de sorciers. Mais c'est surtout aux admirables travaux de la philologie comparée que la mythologie comparée dut vraiment sa naissance. Max Müller, Kuhn, Bréal, appliquèrent à l'étude des noms mytholo-

gique et des mythes eux-mêmes la méthode de comparaison, qui leur avait donné de si beaux résultats de linguistique. Ils établirent ainsi, sur une base solide, le dogme de l'origine commune de toutes les mythologies indo-européennes. Leur méthode, exclusivement basée sur la philologie et applicable aux seuls peuples aryens, parut bientôt trop étroite. L'école anthropologique compara, non plus seulement tous les peuples d'une même famille, mais toutes les races humaines ; s'inspirant, en outre, du principe de l'évolution, elle affirma que les peuples civilisés avaient passé par un état social, intellectuel et moral analogue à celui dans lequel se trouvent aujourd'hui même maintes races humaines, et que les mythes les plus absurdes en apparence n'étaient que des survivances de cet état-là. Toute étude de mythologie doit aujourd'hui tenir compte de la méthode comparative. S'il est vrai de dire que les créateurs de cette méthode n'ont pas tout découvert et qu'ils ont parfois erré par esprit de système, il faut du moins reconnaître qu'ils ont mis entre les mains des mythologues l'instrument sans lequel il paraît impossible de faire désormais aucun progrès dans cette branche de la science historique.

L'HISTOIRE DES RELIGIONS
ET LE TOTÉMISME [1]

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT

L'ouvrage consacré par M. Ch. Renel aux *Enseignes* romaines et aux cultes qui leur étaient rendus a paru en 1903 [2]. L'auteur pourrait justement nous reprocher d'avoir attendu si longtemps pour parler ici de son livre, si d'une part ce livre même ne posait une très grave question de méthode; si d'autre part des problèmes analogues n'avaient pas été abordés par M. S. Reinach dans les deux volumes, publiés en 1905 et 1906, de son œuvre intitulée : *Cultes*, *Mythes et Religions*.

Nous nous proposons d'examiner d'abord et brièvement le sujet très précis traité par M. Renel ; en second lieu et plus longuement la méthode appliquée par lui dans son livre et vivement recommandée par M. S. Reinach.

I

Dans son travail sur la *Religion de l'armée romaine* [3], Domaszewski ne s'est pas occupé spécialement du culte

1. *Revue d'Histoire des Religions*, 1908, t. LVII, p. 333 et sq. — 2. Ch. Renel, *Cultes militaires de Rome : les Enseignes*. Lyon et Paris, 1903. — 3. *Die Religion des römischen Heeres*, dans la *Westdeutsche Zeitschrift*, t. XIV.

des enseignes militaires. Il est cependant certain qu'elles étaient traitées et révérées comme de véritables divinités. M. Renel n'a point de peine à le démontrer : « Les anciens, écrit-il, avaient une pleine conscience de la valeur religieuse des enseignes de l'armée romaine. Tacite appelle les aigles les véritables divinités des légions [1] : Denys d'Halicarnasse insiste sur le culte rendu aux *signa* [2], que les Romains considéraient comme sacrés au même titre que les statues des dieux ; Flavius Josèphe se sert du terme τὰ ἱερά (les objets sacrés) pour désigner l'aigle et les enseignes [3] ; enfin Tertullien déclare que le culte des *signa* constitue, en quelque sorte, toute la religion de l'armée, et qu'on leur donne le pas sur tous les autres dieux [4]. Le témoignage des inscriptions vient à l'appui de ces textes ; un monument découvert dans la Mésie inférieure porte cette dédicace : *Dis militaribus, Genio, Virtuti, Aquilae Sanctae Signisque légionis I Italicae...* [5] ; en Angleterre, dans la province de Northumberland, sur l'emplacement d'un camp romain, on a trouvé un autel élevé au Génie et aux Enseignes d'une cohorte romaine [6], et les faits de ce genre ne sont pas isolés. Les *signa* sont donc bien des divinités aux yeux du soldat; cette constatation est hors de doute... [7] ». Par là se justifie l'étude que M. Renel a faite des cultes que rendaient à leurs enseignes les légions et les contingents auxiliaires de l'armée romaine.

Le sujet est fort intéressant; non seulement il nous fait pénétrer dans la vie intime des soldats, dans la vie collective des camps et des postes romains, mais encore il nous montre que la religion et les cultes étaient liés

1. Tac. *Annal.* II, 17. Cf. I, 39 ; XV, 24; *Hist.* III, 10. — 2. Dion. Halic. VI, 45. — 3. Flav. Jos., *Bell. Jud.* III. 6, 2. — 4. Tertull, *Apolog.* 16. — 5. *C. I. Lat.* III, 6224. -- 6. *Id.* VII, 1031. — 7. Ch. Renel, *Les Enseignes,* p. 23.

étroitement à l'organisation militaire de l'Empire comme à la constitution de la famille et de la cité.

Les documents ne font point défaut pour étudier le culte des enseignes : textes d'auteurs, monuments épigraphiques et archéologiques, monnaies s'offrent en abondance à la curiosité des savants. M. Renel les a étudiés, en général, avec soin et compétence ; il en a tiré le plus souvent des conclusions fort sages [1].

1. Nous nous permettrons de signaler une inexactitude et une lacune :

1° Page 216, dans l'étude consacrée au taureau comme emblème légionnaire, M. Renel écrit : « Un bas-relief trouvé à Carnuntum représente le taureau de la *legio X^a Gemina* dans une sorte d'édicule avec cette simple inscription : L. X. G. P. F. (*Legio Decima Gemina Pia Fidelis*) ; ce monument appartenait, sans aucun doute, au sanctuaire du camp principal de l'armée de Pannonie, dont le quartier général était à Carnuntum. Il paraît être l'indice d'un culte zoolâtrique introduit, sans doute, dans les légions par les *auxiliaires barbares*... ». — P. 224, dans la page où il est question du sanglier : « C'est un des insignes symboliques les moins clairs des légions impériales... Faut-il y voir une sorte de régression vers les survivances totémiques dans une armée où les *recrues barbares* tenaient la plus grande place et apportaient leurs cultes qu'ils superposaient aux vieux cultes militaires romains ? » Dans l'un et l'autre passage, M. Renel semble croire que les *recrues barbares*, les *auxiliaires barbares* faisaient partie des légions. C'est là une erreur historique, au moins pour le haut empire presque tout entier. Les barbares ne furent incorporés dans les légions romaines que sous Claude le Gothique (268-270). Nous ne pensons pas que par ces mots, *auxiliaires barbares, recrues barbares*, M. Renel ait voulu désigner les soldats originaires des provinces de l'Empire.

2° Dans le chapitre III de la 2e partie, tout entier consacré au Labarum, M. Renel cite beaucoup de monnaies de Constantin, de ses fils et des empereurs du IVe siècle. Il les cite uniquement d'après Cohen. Or la numismatique de la période constantinienne a été complètement renouvelée en France, depuis au moins dix ans, par les travaux de M. J. Maurice. M. Maurice a même, en 1901, consacré quelques pages à l'apparition sur les monnaies de Constantin de signes chrétiens, tels que la croix grecque à bras égaux, la lettre T, le monogramme du Christ, M. Renel paraît ignorer totalement les remarquables travaux de M. Maurice, publiés dans la *Revue Numismatique*, dans le *Numismatic Chronicle*, dans le *Bulletin* et

C'est à l'aide de ces documents qu'il a écrit les meilleures pages de son livre, en particulier le chapitre III de la 1re partie : *Histoire des enseignes principales de la légion*; les chapitres II et III de la 2e partie : *Histoire des enseignes, secondaires; leurs principaux types : Le Labarum*; toute la 3e partie, qui traite du culte proprement dit des *Signa*. Il sera désormais impossible d'étudier la vie religieuse des soldats romains ou les cultes militaires de Rome sans recourir à ces chapitres du livre de M. Renel.

Mais les documents mis en œuvre par l'auteur datent presque tous de l'époque impériale; les renseignements qu'ils fournissent, les conclusions qu'on est en droit d'en tirer ne valent que pour cette époque. Nous sommes beaucoup plus pauvres, presque réduits à rien, pour les siècles antérieurs à l'ère chrétienne : « Alors les monuments et les inscriptions font défaut, les monnaies deviennent rares et ne remontent pas très loin. Restent comme guides les textes, parfois contradictoires, de quelques écrivains de l'âge classique ou postérieur, qui remuent les cendres d'un passé mal connu de leur temps. Servius nous donne dans son Commentaire de l'*Énéide* quelques brèves indications : mais au IVe siècle que savait-on des origines de Rome? Denys d'Halicarnasse parle des antiquités romaines en compilateur sans critique. Tite-Live ne nous a laissé, lui aussi, que des renseignements de seconde main, généraux et vagues; on sait du reste que, pour les trois premiers siècles, l'historien n'avait qu'une médiocre confiance dans les annalistes qu'il se borne à résumer. Polybe, dont l'opinion serait d'un grand poids, ne nous a malheureusement laissé sur ces questions que des allusions insignifiantes. Nos sources les plus anciennes sont donc du Ier siè-

les *Mémoires* de la *Société des Antiquaires de France*. C'est là une lacune assez grave.

cle, et leur compétence pour l'époque précédente n'est pas bien certaine. Ainsi l'origine des *signa* romains se perd dans la nuit de la préhistoire, et, si nous voulons essayer de jeter quelque lumière dans ces ténèbres, il nous faudra recourir à la méthode comparative. Peut-être les faits de l'âge historique apparaîtront-ils alors comme les survivances d'un passé que nous connaissons ou que nous devinons par d'autres peuples arrivés plus tard au degré de développement des Latins du VIIe ou du VIIIe siècle [1] ».

M. Renel abandonne ici la méthode historique. Au lieu de s'arrêter devant la pénurie ou l'absence de documents précis, au lieu de reconnaître sagement que tout élément de certitude ou même de probabilité scientifique fait défaut, au lieu de se résigner courageusement à ne pas savoir, il essaie de résoudre un problème purement historique par une méthode qui, nous espérons le démontrer, ne l'est à aucun degré.

II

Quelles sont, en effet, les questions que M. Renel se pose et auxquelles il veut à tout prix trouver des réponses à l'aide de la méthode, qu'il appelle la « méthode comparative » ? Ces questions concernent beaucoup moins l'existence, les caractères divers, le culte des enseignes romaines que leur origine. M. Renel cherche surtout à découvrir pourquoi les enseignes romaines les plus anciennes que l'on connaisse étaient soit des images d'animaux, loups, chevaux, sangliers, aigles, soit des touffes d'herbes. Les auteurs anciens, qui nous ont transmis ces faits, n'en ont pas donné la raison. Ici et là, dans les textes des écrivains, se trouvent bien quelques explications, mais

1. Ch. Renel, *Les Enseignes*, p. 25-26.

puériles ou légendaires, comme celle que Josèphe donne à propos des aigles de légions : « L'aigle mène les légions de la ville invincible, parce qu'il est le plus fort et le roi des oiseaux[1] ». M. Renel a eu parfaitement raison de ne point tenir pour probantes et d'écarter sans hésitation de telles exégèses. Mais où est-il allé chercher la solution du problème, puisque cette solution, les documents antiques ne nous la fournissent pas ? Il est allé la chercher dans l'Amérique du Nord et en Australie, dans les coutumes, à la fois militaires et religieuses, des peuplades à totems.

Voici, si nous ne nous trompons pas, comment il a raisonné. Chez diverses tribus totémiques, les guerriers pendant leurs expéditions avaient ou ont l'habitude de porter soit la peau de leur totem, soit telle ou telle partie de son corps, sa queue par exemple ou ses plumes ; ailleurs, ces mêmes objets sont placés au bout d'une perche dressée. L'explication fort vraisemblable de ces coutumes, c'est que ces guerriers veulent être, au moment du combat, sous la protection directe et immédiate de leurs totems. M. Renel croit saisir une analogie sérieuse entre ces coutumes et l'habitude qu'avaient les Romains de choisir comme enseignes militaires des représentations animales. Il en conclut, à l'instant, que les animaux ainsi représentés étaient d'anciens totems et que les Romains ou leurs ancêtres ont passé par ce que l'on appelle aujourd'hui l'âge ou la période totémique. Le loup, le cheval, le sanglier, l'aigle, les herbes qui primitivement constituaient les *signa* manipulaires étaient à l'origine les totems des divers clans dont l'union et la fusion ont formé plus tard le peuple romain. Ainsi, parce qu'il y a de vagues ressemblances entre une coutume primitive de Rome et

1. Flav. Jos. III, 6, 2; Renel, *op. cit.* p. 39-40.

une coutume américaine ou australienne, M. Renel en conclut qu'une organisation religieuse et sociale identique a existé dans l'Italie centrale, en Amérique et en Australie.

A plusieurs reprises, sans doute, M. Renel s'est efforcé d'atténuer ses affirmations. « Parmi les faits qui viennent à l'appui de cette hypothèse *(l'hypothèse d'un totémisme latin préhistorique)*, un des plus intéressants est l'existence et le culte des enseignes animales. Sont-elles d'origine totémique ? Nous serions très disposés à l'admettre et nous allons essayer de l'établir ; toutefois il demeure bien entendu qu'on ne saurait atteindre chez les Romains aucun fait totémique, et que celui que nous étudions n'est que le reflet d'une survivance [1]. » « Il faut éviter les identifications hâtives : ni les animaux représentatifs du clan ne deviennent, par une évolution fatale, des dieux anthropomorphiques, ni l'animal sacré d'un dieu classique n'est forcément un vieux totem désaffecté [2]. » « La lycanthropie et la tradition des hommes-loups, si vivace dans certains cantons de la Grèce, nous est encore une preuve de l'importance religieuse du loup. Il est évident, je le répète, que la plupart de ces faits ne sont pas proprement totémiques [3]. » « Le loup donnait des présages aux guerriers. Quand il pénétrait dans le camp, qui était une sorte de temple militaire, c'était un signe funeste ; il venait alors annoncer la mort à sa race. » *En note* : J'entends que telle devait être l'interprétation primitive. Il est clair qu'à l'époque historique les présages donnés par le loup ne sont plus que de lointaines survivances [4].

Malgré ces atténuations, en fait et dans tout le chapitre consacré aux *Enseignes primitives des Romains*, M. Renel a appliqué cette méthode sans réserve non

1. *Op. cit.* p. 42. — 2. *Id.* p. 74. — 3. *Id.* p. 76-77. — 4. *Id.* p. 80.

seulement aux enseignes, mais à plusieurs autres sujets. Il est évident que pour M. Renel le totémisme latin préhistorique est beaucoup plus qu'une simple hypothèse; notre auteur est, on le sent, profondément convaincu de sa réalité. Et cela est si vrai qu'il en tire maintes conséquences, dont nous nous bornerons à dire qu'elles sont au moins inattendues.

On sait que Pline l'Ancien nous a transmis dans son énorme compilation une foule de recettes médicales plus ou moins saugrenues, qui n'étaient pas sans avoir dans l'antiquité quelque faveur, surtout chez les ignorants.

La graisse de loup, les excréments de ce même animal, la cendre de ses excréments mêlée à du miel, étaient des remèdes contre les maladies des yeux ; pour se débarrasser des fièvres intermittentes, on devait arracher l'œil droit d'un loup et, après l'avoir salé, le porter en amulette; les dents de la bête se portaient aussi en amulettes. Le sang du cheval, le lait de la jument, l'urine, le crottin, l'écume de la bouche, les crins, les dents, etc., de ces animaux fournissaient des remèdes. Il en était de même de la graisse, du fiel, de l'urine, de la fiente des porcs ou des sangliers. Dans toutes ces superstitions, dans cette pharmacopée populaire, M. Renel voit des survivances totémiques : « Chaque animal, affirme-t-il, a une valeur magique propre; et primitivement les remèdes qu'on en tirait ne pouvaient, sans doute, être efficaces que chez des hommes ayant avec lui des rapports religieux précis, des hommes de même sang, par exemple, quand il s'agit d'un totem [1] ». C'est également par des survivances totémiques que M. Renel explique les gentilices et les surnoms romains dérivés des noms d'animaux, tels que *Aper*, *Apricius*, *Apro-*

1. *Op. cit.* p. 131.

nianus, *Aquilius*, *Aquilo*, *Buteo*, *Falco*, etc., etc. [1].

M. Renel n'est ni l'inventeur ni même l'apôtre le plus ardent de la méthode qui l'a conduit à de tels résultats. « Dès le début du XVIIIe siècle, écrit M. S. Reinach, les missionnaires français furent frappés de l'importance des totems dans la vie religieuse, sociale et politique des indigènes de l'Amérique du Nord. L'un d'eux, le Jésuite Lafitau, eut même l'idée, vraiment géniale pour l'époque, d'appliquer les faits de totémisme qu'il étudiait chez les Iroquois à l'interprétation d'un type figuré de la mythologie grecque, celui de la Chimère. Pendant les deux premiers tiers du XIXe siècle, missionnaires et voyageurs recueillirent un peu partout des faits analogues à ceux que l'on avait observés au XVIIIe siècle en Amérique. On s'aperçut également que des faits de même ordre avaient été signalés au Pérou dès le XVIe siècle et, bien plus anciennement, par les écrivains de l'antiquité classique, Hérodote, Diodore, Pausanias, Elien, etc. L'auteur de l'ouvrage célèbre sur le mariage primitif, Mac Lennan, proposa en 1869 de reconnaître des survivances des coutumes et des croyances totémiques dans un grand nombre de civilisations antiques et récentes. Il ne fut guère écouté. Vers 1885, la question fut reprise, avec plus de savoir et de critique, par MM. Robertson Smith et Frazer; elle n'a pas cessé depuis d'être à l'ordre du jour de la science, mais plus particulièrement en Angleterre, où MM. Lubbock, Tylor, Herbert Spencer, Andrew Lang, Jevons, Cook, Grant Allen, s'en sont occupés ou s'en occupent encore [2]. » En France, c'est le savant directeur du Musée de Saint-Germain qui s'est consacré, avec une ardeur de néophyte, à la diffusion de cette méthode. Il n'hésite

1. *Op. cit.* p. 118-119, p. 158, 159. — 2. S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, I, p. 9-10.

pas à la formuler en ces termes : « ... Partout où les éléments du mythe ou du rite comportent un animal ou un végétal sacré, un dieu ou un héros déchiré ou sacrifié, une mascarade de fidèles, une prohibition alimentaire, le devoir de l'exégète informé est de chercher le mot de l'énigme dans l'arsenal des *tabous* et des *totems* [1] ».

M. Renel n'a fait qu'appliquer à l'étude des enseignes légionnaires les principes mêmes de cette méthode.

III

En quoi, exactement, consiste cette méthode ? Quelles sont, si l'on peut ainsi parler, les opérations dont elle se compose ?

A. La première opération est un rapprochement comparatif entre un rite grec, latin, égyptien, etc., et une coutume pratiquée soit aujourd'hui encore par certaines tribus australiennes ou africaines, soit au XVI[e] siècle et plus récemment par telles ou telles populations de l'Amérique précolombienne. On compare ainsi le culte que chacun des nomes de l'antique Égypte rendait à un animal sacré, avec les témoignages de respect que telle tribu australienne donne à l'animal qui lui sert de totem ; on compare l'interdiction hébraïque de manger de la chair de porc avec la répugnance que les clans totémiques ont à manger la chair de leurs totems ; on compare les cérémonies des cultes égyptien, grec, romain, où l'on revêtait de la peau d'un animal sacrifié soit la statue, soit les prêtres ou les prêtresses d'une divinité, avec la coutume qu'observent les hommes de certains clans totémiques de se parer tantôt de la dépouille complète de leur totem, tantôt de certains ornements, plumes, cornes, etc.,

1. Id. *ibid.* p. VII.

provenant de cet animal; on compare les procédés divinatoires fondés en Grèce et en Italie sur l'observation des oiseaux, avec la croyance répandue chez quelques peuplades océaniennes que les totems annoncent l'avenir aux hommes de leur clan; on compare les noms propres grecs et romains dérivés de noms d'animaux avec l'habitude que les clans totémiques et les individus de ces clans ont de porter le nom de leurs totems, etc., etc. On obtient ainsi une série d'équivalences, d'analogies plus ou moins exactes, plus ou moins précises, entre tels ou tels rites des religions de l'antiquité classique et tels ou tels usages observés chez les peuples organisés en clans totémiques.

B. On ne se borne pas à constater ces équivalences, ces analogies. On s'efforce de les expliquer. Il est impossible de songer à une transmission directe, s'opérant de peuple à peuple; il n'y a certainement pas eu emprunt des tribus australiennes aux peuples méditerranéens, ni des peuples méditerranéens aux tribus australiennes. D'autre part, il serait singulièrement téméraire ou paradoxal d'admettre entre les Aruntas de l'Australie et les Grecs, entre les Tlinkits de l'Amérique du Nord et les Italiotes, une communauté primitive comparable à celle des peuples de race aryenne. Si donc il y avait en Égypte, en Syrie, en Grèce, en Italie des rites comparables à ceux qui existent aujourd'hui encore chez diverses peuplades australiennes, on en conclut que les Égyptiens, les habitants de la Syrie, les Grecs, les Italiotes ont passé par la même organisation sociale, l'organisation totémique, et que ces rites sont, à l'époque historique, des survivances d'une période antérieure, sur laquelle, d'ailleurs, tout renseignement fait défaut. Cette conclusion n'est étayée par aucun document, par aucun indice, même le plus minime. Elle

est obtenue par la seule déduction. M. S. Reinach proclame très haut le droit pour l'historien des religions d'user de la déduction et de la logique : « Assurément personne ne soutient plus, avec Hegel, que tout ce qui est rationnel soit réel ; mais il est certain que tout ce qui est réel est rationnel. On peut donc, très légitimement, user de la déduction et de la logique pour reconstruire l'état d'une société qu'on connaît seulement par quelques faits généraux ou par des survivances. C'est ce qui s'appelle faire de la paléontologie sociale. Aussi, est-il parfaitement licite de parler du totémisme ou du matriarcat des Grecs ou des Celtes, alors que les Grecs ou les Celtes, que nous fait connaître l'histoire, n'étaient pas totémistes et ignoraient la filiation utérine[1] ». On se transporte ainsi très aisément par la pensée dans une société totémique, que l'on croit et que l'on affirme avoir précédé, de plus ou moins de siècles, l'organisation sociale des temps historiques chez les peuples riverains ou voisins de la Méditerranée.

C. On ne s'en tient même pas là. On se laisse entraîner à généraliser bien davantage. Outre les faits précis et particuliers, outre les rites bien définis qu'il est possible et intéressant de comparer avec des usages également précis et particuliers, avec des coutumes également bien définies constatées chez tels ou tels clans totémiques, on s'empare, on prétend avoir le droit de s'emparer de tous les cas où un animal, un végétal, même un objet inanimé joue un rôle, tient une place quelconque dans un mythe ou dans un rite religieux. Un totem, en effet, peut être un animal, un végétal, un objet inanimé. Dès lors, le totémisme devient l'explication universelle de tous les détails de la religion et du culte. Sans doute,

1. S. Reinach, *Op. cit.* p. 84.

M. S. Reinach reconnaît que « le système des tabous et des totems n'est pas une clef bonne à ouvrir toutes les serrures » ; mais nous nous demandons quelles sont les serrures qu'on n'essaiera pas d'ouvrir à l'aide de cette clef, quand nous lisons, quelques lignes plus bas, cette phrase déjà citée précédemment : « *Partout où les éléments du mythe ou du rite comportent un animal ou un végétal sacré, un dieu ou un héros déchiré ou sacrifié, une mascarade de fidèles, une prohibition alimentaire, le devoir de l'exégète informé est de chercher le mot de l'énigme dans l'arsenal des tabous et des totems.* »

Voilà, si nous ne nous trompons pas, en quoi consiste la méthode nouvelle, que M. Renel, avec MM. S. Reinach et Durkheim, après les érudits et les savants anglais dont les noms sont mentionnés plus haut, s'est efforcé de mettre en pratique. Il nous semble que cette méthode suppose divers postulats. Ce sont ces postulats qu'il convient d'examiner maintenant. S'ils sont fragiles ou incertains, la méthode elle-même s'écroule avec eux.

IV

Le premier, le plus important de ces postulats, celui sur lequel tout le raisonnement repose, peut être ainsi formulé : « L'organisation en clans totémiques est une forme sociale nécessairement antérieure, dans l'évolution de l'humanité, aux formes sociales qui caractérisaient les peuples de l'antiquité classique. »

Peut-on admettre sans discussion la vérité de ce postulat? Nous ne le pensons pas. Il n'est nullement certain pour nous que les populations totémiques soient des populations primitives, et non pas des populations dégénérées.

Au début d'un article fort important, publié en 1899

dans le *Fortnightly Review*, sous le titre *The origin of totemism*, M. Frazer, pour prouver que les Australiens sont bien des primitifs, mentionne l'idée qu'ils se font de la conception : « Dans l'opinion de ces sauvages, écrit-il, toute conception est ce que nous avons l'habitude d'appeler une immaculée conception ; elle a pour cause l'entrée d'un esprit dans le corps de la mère, indépendamment de toute union sexuelle. Un peuple aussi ignorant de la plus élémentaire des lois naturelles est vraiment au dernier degré de l'échelle parmi les sauvages [1]. » La conclusion de M. Frazer nous semble fort discutable. Quelle idée trouvons-nous à la base de cette croyance australienne? C'est l'idée de la transmigration du principe vital immatériel, de l'âme. Est-ce là une idée *primitive ?* Et s'il nous plaisait d'opposer hypothèse à hypothèse, ne pourrions-nous pas nous demander si cette idée n'est pas, au contraire, la survivance déformée, l'écho lointain et dénaturé de quelque philosophie spiritualiste?

Voici encore une autre théorie de M. Frazer. Dans la 2e édition anglaise du *Golden Bough*, ce savant a exprimé sur l'origine du totémisme une opinion qui, sans doute, paraît avoir été sérieusement ébranlée depuis lors, mais qui n'en est pas moins intéressante pour la question qui nous occupe. La conception fondamentale du totémisme se rattacherait, d'après cette théorie, à l'idée de l'âme extérieure ; le totem serait l'animal, le végétal ou l'objet inanimé dans lequel un individu pourrait déposer son âme, afin de se rendre invulnérable ; et cependant cette âme, ainsi enfermée dans un être ou un objet extérieur et lointain, conserve des relations très étroites avec le corps auquel elle appartient. Si l'être ou l'objet où elle se trouve enfermée subit quelque atteinte, l'individu, à qui elle

1. *Fortnightly Review*, 1899, p. 649.

appartient, souffre ; si cet être ou cet objet est détruit, l'individu meurt [1]. Dans cette hypothèse, le totémisme aurait pour condition nécessaire la croyance à l'existence de l'âme distincte du corps, capable de sortir de ce corps tout en continuant à l'animer, et d'exercer sur lui, à quelque distance que ce soit, une action toute puissante. En vérité, de telles idées sont-elles primitives ? Et n'avons-nous pas le droit de contester l'affirmation d'après laquelle l'organisation sociale, à laquelle elles sont nécessaires, est forcément antérieure, dans l'évolution de l'humanité, à l'organisation sociale des Égyptiens, des Syriens, des Grecs, des Italiotes de l'antiquité classique ?

De ces observations, nous conclurons non pas que l'organisation totémique correspond à une période de décadence, mais qu'il est téméraire d'en affirmer, *a priori*, le caractère primitif.

D'autre part, possédons-nous des indices concrets qui nous permettent de déterminer, au moins approximativement, la place de l'organisation totémique dans l'histoire de la civilisation ? Des observations ont-elles été faites, qui aient permis de voir dans quel sens, vers quelle forme nouvelle évoluaient les clans totémiques, ou encore de quelle forme sociale ils étaient partis pour aboutir au totémisme ?

Certains clans totémiques, dans l'Amérique du Nord, sont connus, sinon étudiés, depuis près de trois siècles. Il ne semble pas qu'une évolution se soit produite chez ces tribus, qu'il s'y soit marqué une tendance à passer du totémisme à la zoolâtrie ou au thériomorphisme. On dira sans doute que la période d'observation est encore trop courte, et que, d'autre part, l'influence européenne a fait passer directement maints individus de ces clans toté-

1. *Le Rameau d'or*, trad. franç. t, II, p. 527 sq.

miques au monothéisme chrétien. Il n'en demeure pas moins vrai que, sur le seul champ d'études un peu étendu que l'on possède, on n'a pu relever aucun indice favorable à la thèse, d'après laquelle le totémisme serait une conception religieuse nécessairement antérieure au polythéisme tel qu'il a existé chez la plupart des peuples de l'antiquité classique.

En outre, quelques observations particulières ont été faites, quelques idées personnelles ont été émises qui sont nettement contraires à la thèse totémiste.

La seule population organisée en clans totémiques, qui ait été observée scientifiquement, est celle des Aruntas de l'Australie centrale. On sait avec quel soin, quel souci d'exactitude et de précision, les usages des Aruntas ont été décrits par MM. Spencer et Gillen [1]. Or il résulte, sans aucune contestation possible, de leurs travaux, que les Aruntas possèdent des traditions suivant lesquelles leurs ancêtres n'observaient aucune des règles totémiques actuellement en vigueur dans cette tribu. Par exemple, chez les clans dont l'Émou est aujourd'hui le totem, les traditions de ces clans représentent les ancêtres comme ayant toujours eu et pratiqué le droit de manger cet animal. De même, la règle de l'exogamie n'était pas observée; un homme épousait toujours une femme de son propre clan. Et M. Frazer, après avoir rappelé ces traditions, conclut : « Ainsi les tribus de l'Australie centrale ont des traditions très nettes, très précises, d'après lesquelles jadis leurs ancêtres tuaient et mangeaient leurs totems, et épousaient toujours des femmes de leur propre clan totémique [2]. » Qu'est-ce à dire, sinon que le totémisme n'existait pas chez les ancêtres des Australiens actuels? La gravité de ces observations n'a point échappé à

1. *The Native Tribes of central Australia*, Londres, 1899. — 2. *Fortnightly Review*, 1899, p. 655 sq.

M. S. Reinach; il s'est efforcé d'en détruire l'impression. A propos des traditions recueillies par MM. Spencer et Gillen, il se contente de dire : « Que valent de pareilles traditions? Rien ou peu de chose. » En vérité, c'est là faire trop bon marché des documents. M. S. Reinach, qui accorde pleine et entière confiance aux récits des Jésuites du XVIII[e] siècle sur l'organisation religieuse et sociale des indigènes de l'Amérique du Nord [1], ne veut tenir aucun compte des traditions que les Aruntas possèdent sur leurs propres ancêtres : est-ce là une méthode vraiment critique et scientifique? Pour nous, ce qui ressort sans aucun doute des observations faites et des traditions recueillies par MM. Spencer et Gillen, c'est que chez les Australiens, ou du moins dans certaines tribus australiennes, le totémisme est de date récente et que l'organisation proprement totémique y a succédé à des formes sociales où les règles caractéristiques du totémisme n'étaient pas observées. Le totémisme est donc loin d'être un état social primitif.

Cette conclusion n'est-elle pas, dans une certaine mesure, confirmée par l'idée que M. Frazer a développée dans la 2[e] édition du *Golden Bough* sur l'origine des totems de clans, idée qui dérive, d'ailleurs, assez nettement de sa théorie, citée plus haut, sur l'origine de la conception totémique elle-même? D'après M. Frazer, le totem du clan, par suite l'organisation sociale en clans totémiques, ne serait qu'une extension, une généralisation du totem individuel. Dans certaines tribus africaines, chez certains peuples indigènes de l'Amérique, chaque individu se croit protégé spécialement par un animal qu'il appelle son *nagual*, son *idhlozi*, etc. [2]. Qu'au lieu de protéger un seul individu, l'animal soit censé protéger

1. *Cultes, Mythes et Religions*, t. I. p. 9. — 2. *Le Rameau d'or*, trad. franç. t. II, p. 515 sq.

un groupe tout entier, le totem individuel se transforme aussitôt en totem de clan. Le clan s'impose à l'égard de cet animal les mêmes devoirs que l'individu à l'égard de son *nagual*, de son *idhlozi*, etc., etc. Ainsi le totémisme proprement dit, le totémisme de clan, serait logiquement et historiquement postérieur au totémisme individuel. Or l'idée, qui se trouve au fond du totémisme individuel, est aisée à retrouver chez les divers peuples de l'antiquité classique : c'est l'idée que chaque individu est placé sous la protection d'un être puissant et bienveillant, qui se manifeste le plus souvent sous la forme d'un animal. Le *genius* latin, le δαίμων grec n'étaient-ils pas, en général, représentés par un serpent ? Si la théorie de M. Frazer est juste, si vraiment la forme la plus ancienne du totémisme est le totémisme individuel, nous sommes en droit de dire que les Grecs et les Latins ont connu celle-là à l'époque historique, mais qu'ils n'ont point connu le totémisme collectif, parce que leur évolution sociale et religieuse s'est faite autrement, dans un autre sens, dans une direction différente.

Mais nous ne voulons rien affirmer en cette matière. Il serait contraire à notre méthode et à notre conception de l'histoire de substituer des affirmations hypothétiques aux affirmations que nous contestons, précisément parce qu'elles sont hypothétiques. Nous nous sommes seulement efforcé de montrer que le caractère primitif ou antérieur du totémisme n'est rien moins que prouvé. Il n'est pas non plus certain que les tribus totémiques soient des populations primitives. La vie sauvage qu'elles mènent n'est pas un argument en faveur de cette thèse. Nous avons rencontré en Tunisie, dans les riches plaines qu'arrose la Medjerda, presque sur l'emplacement de villes antiques où s'élevèrent de magnifiques monuments, des indigènes qui ne savaient même pas leur âge. Ils étaient,

non point des primitifs, mais bien des dégénérés. Cette décadence ne pourrait-elle pas être également constatée en Asie-Mineure, dans les vallées du Tigre et de l'Euphrate, sur les plateaux mexicains et péruviens?

Le premier, le plus important des postulats, sur lesquels repose toute la méthode totémistique, est donc singulièrement fragile. Il n'est pas prouvé que l'organisation totémique soit, dans l'évolution sociale et religieuse de l'humanité, une forme primitive, ou du moins antérieure à la plupart des autres formes aujourd'hui connues. Il n'est pas davantage prouvé que les tribus organisées en clans totémiques soient des populations en enfance; elles pourraient tout aussi bien être des peuples dégénérés.

*
* *

Mais, même en admettant comme suffisamment solide ce premier postulat, un second postulat en dérive tout aussitôt. Le voici : « Tous les peuples, dans tous les pays du globe, ont passé par le totémisme. » Sans ce postulat, en effet, il est impossible de considérer comme survivances d'une organisation totémique disparue les mythes et les rites de l'antiquité classique où il est question soit d'un animal, soit d'un végétal sacré. Ce second postulat est-il moins fragile que le premier? Peut-il se justifier *a priori* ou *a posteriori*, en matière religieuse et en matière sociale ?

A priori, il nous semble que ce postulat implique la méconnaissance d'une des lois les mieux démontrées aujourd'hui de l'évolution historique, à savoir l'influence du milieu, des conditions géographiques sur la vie et l'organisation des groupements humains. Pour affirmer que partout, dans tous les pays du globe, le totémisme a existé comme il existe encore de nos jours dans

certaines régions de l'Amérique et en Australie, il faut ne tenir aucun compte de l'action que le milieu a pu et dû exercer sur l'organisation sociale de la vie collective; il faut admettre que partout cette organisation a passé par les mêmes stades, se succédant dans le même ordre. On concède seulement que l'évolution a été ici plus lente, là plus rapide; mais on affirme que les Grecs ou leurs ancêtres ont traversé la même phase où les Aruntas sont arrêtés maintenant; que les populations de l'Italie ont franchi l'étape à laquelle les Peaux-Rouges étaient arrivés au XVIe et au XVIIe siècle, que les Égyptiens ont connu les mêmes cadres sociaux dans lesquels les Polynésiens étaient hier ou sont encore aujourd'hui confinés. A un fait général, mis en lumière grâce à un nombre considérable d'observations concrètes et particulières, on oppose une pure hypothèse fondée sur une déduction d'apparence logique Nous estimons qu'un tel raisonnement est non seulement vain, mais même singulièrement dangereux en histoire.

A posteriori, quelques indices précis nous permettent de considérer ce postulat comme insoutenable. Et d'abord le totémisme est loin d'exister chez toutes les populations sauvages de notre époque. M. Mauss, dont on ne suspectera pas les opinions en cette matière, écrivait en 1900, dans l'*Année Sociologique* : « Le totémisme, dans ses formes accusées, ne se retrouve, à notre connaissance, que dans une aire géographique restreinte et il reste que son universalité n'est pas démontrée[1]. » En Afrique, par exemple, il y a très peu de clans totémiques. Par conséquent, il est inexact d'affirmer que tous les peuples ont dû passer par le totémisme à un moment quelconque de leur évolution sociale et religieuse. Il y a

1. *Année Sociologique*, IV, 1899-1900, p. 164.

d'autres formes de la pensée religieuse primitive, par exemple le fétichisme et l'animisme.

En second lieu, on connaît suffisamment, aujourd'hui, le développement social et l'évolution religieuse de la plupart des peuples aryens pour discerner s'ils ont tous passé par les mêmes phases. Oserait-on, par exemple, affirmer que ce développement s'est fait exactement dans les mêmes conditions chez les Germains ou les Scandinaves et chez les Latins, chez les Celtes et chez les Grecs? Voudrait-on reconstituer l'histoire sociale primitive des populations de la Grèce, d'après ce que l'on sait de l'organisation sociale des Gaulois? Se permettrait-on de combler avec des éléments empruntés à la Germanie les lacunes qui existent encore dans notre connaissance des institutions sociales des plus anciens habitants de l'Italie? Et cependant, s'il est un résultat incontestable de la philologie comparée, c'est la démonstration de l'unité ethnographique, de la parenté originelle des divers peuples aryens? Allons même plus loin : ne sait-on pas combien l'organisation religieuse et sacerdotale de la cité romaine diffère des institutions religieuses et sacerdotales des villes grecques? Bien téméraire paraîtrait l'historien qui voudrait conclure de celle-ci à celle-là. Voilà des faits qui prouvent, à nos yeux, toute la vanité et tout le péril des efforts tentés pour reconstruire, d'après l'état social et religieux des Aruntas et des Peaux-Rouges, la prétendue période totémique des religions de l'antiquité classique.

C'est donc encore un postulat plus que fragile que celui qui admet l'universalité du totémisme. Or ce postulat n'est pas moins nécessaire que le premier à la méthode de paléontologie sociale, si ardemment prônée par M. S. Reinach et ses disciples.

*
* *

Voici, enfin, un troisième postulat, qu'il suffira d'indiquer pour en faire apparaître aussitôt l'importance : « Le totémisme est un système social et religieux, dont les caractères essentiels sont parfaitement connus. » Il faut en effet admettre ce postulat, pour pouvoir appliquer la méthode chère à M. Renel : sinon on conclurait, non pas du connu à l'inconnu, mais de l'inconnu ou tout au moins de l'incertain à l'inconnu.

Ce postulat a-t-il plus de valeur que les précédents? Il serait paradoxal de le soutenir aujourd'hui, après toutes les discussions et toutes les controverses auxquelles a donné lieu le totémisme. Il nous paraît inutile d'entrer dans le détail de ces discussions et de ces controverses. Qu'il nous suffise de rappeler les interprétations successives que M. Frazer, avec sa conscience et sa bonne foi vraiment admirables, a données de l'origine et de la vraie nature du totémisme; les exégèses savantes et subtiles de MM. Durkheim et S. Reinach; la théorie récente de M. A. Lang. Signalons enfin la contradiction flagrante entre la croyance le plus généralement admise au caractère primitif du totémisme et l'opinion de Marillier, que le totémisme, loin d'être un point de départ, est plutôt un aboutissement, une sorte d'impasse des concepts religieux; que sous sa forme achevée, il est rebelle à tout progrès[1]. Rappelons enfin, pour montrer combien il est prématuré de vouloir, suivant l'expression de M. S. Reinach, « formuler le Code du Totémisme », que la première étude vraiment scientifique d'une tribu totémique, l'étude de MM. Spen-

1. *Revue d'Histoire des Religions*, t. XXXVI, p. 208 et 321; t. XXXVII, p. 204 et 345.

cer et Gillen sur les Aruntas a suffi pour modifier très sensiblement les idées précédemment exposées et soutenues, en matière de totémisme, par des juges aussi compétents que M. Frazer. En vain MM. S. Reinach et Durkheim se sont efforcés de prouver que les observations de MM. Spencer et Gillen ne portaient pas aux idées reçues un coup aussi grave qu'il avait paru d'abord. Il n'en demeure pas moins ceci : jusqu'à la publication du livre des deux voyageurs anglais, on admettait « que le totémisme est caractérisé par deux faits essentiels : 1° le respect de la vie du totem, qui n'est ni tué ni mangé, sinon dans des circonstances exceptionnelles, où les fidèles communient et s'imprègnent de divinité en le mangeant; 2° l'exogamie, à savoir la défense pour le porteur d'un totem d'épouser un individu ayant le même totem, c'est-à-dire appartenant au même clan totémique[1] ». Or, chez les Aruntas, tribu totémique, MM. Spencer et Gillen ont constaté que « n'existent ni le respect de la vie du totem ni l'exogamie des clans[2] ». Ainsi les premières observations poursuivies avec méthode par deux hommes de science ont démontré que deux caractères considérés comme essentiels du totémisme ne l'étaient point ou du moins l'étaient bien moins qu'on ne pensait auparavant.

Les subtilités les plus ingénieuses seront impuissantes à atténuer la portée d'un tel fait. Ce que nous voulons en retenir, c'est qu'il est parfaitement imprudent d'affirmer que le totémisme soit, dès maintenant, connu avec assez de précision pour fournir une méthode d'exégèse mythologique et religieuse applicable aux cultes de l'antiquité classique. Le terrain est en vérité trop mouvant encore, il a été trop imparfaitement sondé

1. S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, t. I, p. 79. — 2. Id. *Ibid.* p. 80.

pour qu'un historien, conscient des nécessités de sa tâche et de ses devoirs, essaye d'y édifier un système d'interprétation. Au total, quel est à l'heure actuelle le bilan réel des études entreprises par maints savants sur le totémisme? 1° une masse abondante de faits concrets, observés objectivement surtout en Amérique et en Australie; ces faits sont différents, parfois même contradictoires; 2° diverses hypothèses explicatives, qui ont varié à mesure que de nouveaux faits venaient s'ajouter aux faits antérieurement connus, et dont aucune ne rend vraiment compte de la totalité des faits observés. Soyons donc prudents; ne nous évertuons pas, avec ces seuls matériaux, à vouloir forger une clef qui ouvre, non pas même toutes les serrures, mais beaucoup de serrures à la fois.

V

Ainsi les trois postulats, nécessaires à la méthode d'exégèse mythologique fondée sur le totémisme, nous paraissent être fragiles ou contestables. On en conclura, avec raison, que cette méthode elle-même est fort dangereuse. Dès lors, dans l'état actuel de la science, il est préférable, il est sage de l'écarter. Il convient d'étudier les faits totémiques à part; il faut essayer de reconnaître si le totémisme, au delà des différences, au delà même des contradictions apparentes depuis longtemps signalées, ne se fonde pas sur quelque principe général, mais il sera nécessaire de ne considérer ce problème comme résolu qu'après la découverte d'un principe qui rendra compte, sérieusement et sans entorse, de tous les faits observés. Jusqu'au moment où cette découverte sera faite, tout historien des religions, qui voudra faire œuvre vraiment historique, devra s'abstenir d'expliquer par de

prétendues survivances d'un totémisme antérieur les rites et les mythes encore obscurs de l'antiquité classique. La méthode historique a ses exigences, ses rigueurs, ses limites. N'est-il pas remarquable que l'exégèse, fondée sur le totémisme, ait été surtout admise et pratiquée par des philologues, des littérateurs et des philosophes, surtout critiquée par des historiens?

M. S. Reinach n'a point dissimulé qu'il avait mis au service de cette exégèse nouvelle une « propagande de néophyte[1] ». C'est sans doute à cette ardeur d'apôtre qu'il faut attribuer une phrase, d'une sévérité bien imprudente, échappée à sa plume : « *Agir autrement, après les résultats acquis* [c'est-à-dire, ne pas recourir aux tabous et aux totems pour expliquer divers mythes et rites de l'antiquité classique], *c'est tourner le dos à l'évidence, je dirais presque à la probité scientifique*[2]. » Nous nous permettrons, à la fin de cette étude, de lui répondre respectueusement : « Dans l'état actuel de nos connaissances, faire du totémisme le fondement d'une exégèse mythologique et religieuse, c'est méconnaître les règles les plus élémentaires de la méthode historique ».

1. *Op. cit.* p. 6. — 2. *Ibid.* p. 7.

SUR LA MÉTHODE A SUIVRE
EN MYTHOLOGIE GRECQUE

(*Communication présentée au Congrès International d'Histoire des Religions de 1900*)[1].

Toute recherche de mythologie grecque comporte d'abord un travail exclusivement historique. Ce travail consiste dans l'étude minutieuse et approfondie de tous les documents que l'antiquité nous a laissés sur le sujet donné. Ces documents sont de plusieurs sortes : nous citerons, par exemple, les documents littéraires, légendes ou descriptions de cérémonies religieuses, qui nous ont été transmis par les écrivains, poètes, philosophes, polygraphes; — les documents archéologiques, plans de sanctuaires révélés par des fouilles, bas-reliefs votifs, images des divinités, représentations des mythes les plus populaires, trouvés dans les ruines des temples ; — enfin les documents épigraphiques, stèles votives, listes d'offrandes, dédicaces, règlements relatifs à certains sanctuaires, etc. Ces documents fournissent la matière des études mythologiques, matière indispensable et sans laquelle aucune recherche ne saurait avoir de caractère scientifique.

Mais il ne suffit pas d'avoir réuni cette matière, aussi abondante, aussi complète que possible. Il est nécessaire

1. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XLIV (1901), p. 185 sq.

de suivre, dans l'étude que l'on en fera, une méthode rigoureuse. Les faits que ces documents nous permettront de reconnaître et de mettre en lumière se sont passés en tel ou tel lieu, à telle ou telle époque. Notre premier soin devra être de distinguer soigneusement les lieux et les époques. Par exemple, Apollon a été honoré dans plusieurs sanctuaires également fameux, à Délos, à Delphes, en Attique, à Didyme. Devons-nous confondre pêle-mêle les résultats des recherches poursuivies en ces divers lieux? Sommes-nous donc certains que c'est exactement et absolument la même divinité qui a été adorée ici et là, et qu'il n'y a aucune distinction à faire entre les légendes, les rites, les coutumes sacrées dont nous trouvons la trace dans ces différents sanctuaires? Il nous semble qu'en procédant ainsi nous tiendrions d'avance pour résolu l'un des problèmes les plus délicats peut-être de la mythologie grecque. Il nous paraît, au contraire, indispensable de construire avant tout des monographies strictement locales, d'étudier l'Apollon Délien seul, l'Apollon Delphique seul, l'Apollon Attique seul, l'Apollon Didyméen seul, sans chercher à expliquer l'un de ces cultes par les autres, et en n'instituant des analogies ou des comparaisons que là où elles ressortiront de l'étude préalable et exclusivement objective des faits. Nous avons cité l'exemple d'Apollon : il en serait de même pour Zeus, pour Héra, pour Artémis, pour Hermès, pour Athèna, pour Déméter, pour Poseidon, même pour les héros et les demi-dieux tels qu'Héraclès et les Dioscures. Chacun de ces dieux, chacune de ces déesses a été dans plusieurs villes l'objet de cultes très variés; il faut d'abord étudier à part chacun de ces cultes; les conclusions plus générales ne pourront être tirées que plus tard de leur comparaison. Ce que nous proposons, en somme, c'est que l'on ait sans cesse présent à l'esprit, en étudiant la

mythologie grecque, le fait capital qui domine l'histoire des cités helléniques, c'est-à-dire leur caractère nettement particulariste.

Dans chacune de ces monographies locales, il faudra, d'autre part, tenir le plus grand compte du temps. Chacun de ces cultes est-il resté toujours et immuablement semblable à lui-même? Ne s'est-il pas modifié? N'a-t-il pas subi des influences étrangères? Pour trouver les réponses à ces questions, il ne s'agira pas de poser d'avance un principe, que ce soit celui de l'immobilité hiératique ou, au contraire, celui de l'évolution. Il n'y a pas de principe en histoire. La solution de ces problèmes devra être cherchée dans les faits, uniquement dans les faits. Ajoutons que les solutions pourront fort bien être différentes, que tel culte est peut-être resté toujours identique à lui-même, tandis que tel autre s'est transformé au contact d'autres cultes ou de religions exotiques.

Ainsi, les documents, de jour en jour plus nombreux, que nous possédons sur la mythologie grecque, devront être classés avec le plus grand soin, classés d'abord géographiquement, et dans chacune des catégories ainsi établies, classés chronologiquement, quand ce sera possible. Ce double travail permettra d'écrire l'histoire scientifique au moins des principaux cultes, de ceux sur lesquels l'antiquité nous a transmis des informations abondantes, par exemple le culte d'Apollon à Delphes, celui d'Apollon à Délos, le culte de Déméter et de ses parèdres à Éleusis, le culte d'Athèna en Attique, le culte d'Asclépios à Epidaure, etc.

Telle est, à nos yeux, l'œuvre à laquelle doivent, dans l'état actuel de nos connaissances, se consacrer d'abord ceux qui veulent étudier la mythologie grecque. Il est urgent d'en fixer, par une analyse rigoureusement méthodique, les traits divers et complexes. La synthèse

ne pourra être faite que plus tard par l'étude comparative des cultes locaux. En laissant de côté les traits, les mythes, les rites particuliers, il sera alors possible de distinguer les caractères généraux de telle divinité, puis de s'élever, par une élimination analogue, aux caractères généraux de la mythologie et de la religion grecques considérées dans leur ensemble.

Jusqu'ici nous sommes demeurés sur le terrain essentiellement historique. Comme on l'a vu, nous ne pensons pas qu'il soit entièrement défriché, ni même qu'il soit près de l'être. A plus forte raison, jugeons-nous prématuré de quitter cette base solide, pour nous aventurer, sans guide sérieux, dans le dédale des interprétations mythologiques. A l'heure actuelle, de telles interprétations, fondées sur des étymologies souvent téméraires, sur une connaissance absolument incomplète des faits, ou sur des synthèses aussi hâtives que fragiles, n'ont point à nos yeux de valeur scientifique : ce sont des opinions personnelles, subjectives et arbitraires. Les conclusions, souvent différentes, parfois diamétralement opposées, que de savants mythologues ont tirées des mêmes légendes et des mêmes noms, suffiraient à prouver combien il est téméraire de vouloir aller aussi vite. La science de la mythologie grecque n'en est qu'à ses débuts; elle doit se cantonner, et sans doute pour longtemps encore, dans le domaine strictement historique.

LA RELIGION EN GRÈCE ET A ROME
SES CARACTÈRES GÉNÉRAUX [1]

I. — Le Mot; son Étymologie; sa Signification.

L'étymologie du mot latin *religio*, dont les termes grecs θεοσέβεια, εὐσέβεια, ne sont que des synonymes approximatifs, est incertaine. Les anciens eux-mêmes n'étaient pas d'accord sur l'origine et le sens le plus ancien du mot. Ils proposent trois solutions du problème :

1° *Religio* dérive du verbe *relegere* ou *religere*, dont la composition est symétrique de celle des verbes *diligere*, *eligere*, *intelligere*; sous la forme *religere*, on ne cite, et encore à titre exceptionnel, que le participe *religens* (accus. : *religentem*); mais la forme *relegere* était courante dans le latin classique. Cette étymologie est signalée par Cicéron, qui paraît bien l'adopter [2], et par Aulu-Gelle, d'après un vers d'un ancien poème que cite le grammairien P. Nigidius Figulus [3]. Le sens, qui se rattache à cette étymologie, est indiqué par Cicéron : *Qui omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo....* Dans ce passage, Cicéron

1. Art. Religio, du *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* de MM. Daremberg, Saglio et Pottier. — 2. *De nat. deor.* II, 28, 72. — 3. *Noct. attic.* IV, 9, 1.

oppose la *religio*, qui est une qualité, à la *superstitio*, qui est un défaut.

2° *Religio* vient du verbe *religare*, lier, attacher ; le mot exprime le lien qui unit l'homme à la divinité. Cette étymologie paraît être, elle aussi, assez ancienne, bien qu'elle ne soit mentionnée explicitement que par Lactance[1], saint Augustin[2] et Servius, le commentateur de Virgile[3]. Il semble que ce soit elle qui ait inspiré à Lucrèce les vers souvent cités :...

... et arctis
Relligionum animum nodis exsolvere pergo[4] ;

à P. Nigidius Figulus la phrase que rapporte Aulu-Gelle : *Quocirca religiosus is appellabatur, qui nimia et superstitiosa religione sese alligaverat*[5] ; à Tacite l'expression : *Numa religionibus et divino jure populum devinxit*[6].

3° *Religio* dérive du verbe *relinquere* : cette étymologie fut soutenue par le jurisconsulte Masurius Sabinus dans ses *Commentarii de indigenis* : « *Religiosum est quod propter sanctitatem aliquam remotum ac repositum a nobis est, verbum a relinquendo dictum*[7] » : elle avait été proposée, dès l'époque de Cicéron, par P. Servius Sulpicius[8].

Cette dernière étymologie n'a trouvé chez les modernes aucun partisan. Schoemann paraît préférer celle qui rattache le mot *religio* au verbe *religare* ; du moins, il en a affirmé la pleine et entière possibilité[9]. La plupart des philologues se rallient à l'étymologie qui rapproche les mots *religio*, *religiosus*, de *religens*, *religere*, *relegere*[10].

1. *Divin. Institut.* IV, 28. — 2. *Retractat.* I, 13. — 3. Ad *Aen.* VIII, 349. — 4. I, 930. — 5. *Noct. attic.* IV, 9, 2. — 6. *Annal.* III, 26. — 7. Gell. *Noct. attic.* IV, 9, 8. — 8 Macr. *Saturn.* III, 3. — 9. Vanicek, *Griech-latein. etymol. Wörterbuch*, p. 830. — 10. Id. *ibid.*, p. 829.

D'après Vanicek, la racine primitive *lag*, qui a servi à former les verbes *legere*, *diligere*, *eligere*, *relegere*, etc., exprimait l'idée de soin respectueux mêlé de crainte [1]. Tel paraît bien être aussi le sens que Cicéron attribue à la véritable *religio* : il distingue, il oppose même la *religio* et la *superstitio*, dans laquelle, dit-il, *inest timor inanis deorum* [2] ; la *religio*, pour lui, *deorum cultu pio continetur* [3] ; elle existe chez les hommes, *quum rebus divinis operam dant* [4]. Ailleurs, il la définit ainsi : *religio..., quae in metu et caerimonia deorum sit* [5] ; ou encore : *religio est, quae superioris cujusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert* [6]. Ce qui ressort de ces diverses citations, semble-t-il, c'est que pour Cicéron le mot *religio* exprimait un sentiment assez complexe : le respect, mêlé de crainte, à l'égard des dieux et le souci de leur rendre les hommages qui leur sont dus (*cultus*, *cultus pius*, *cura*, *metus*, *caerimonia*). Les divers sens, plus particuliers, que le mot a eus dans la langue latine, se rattachent les uns (scrupule pieux, conscience, terreur superstitieuse) à l'idée du respect mêlé de crainte ; les autres (cérémonies et pratiques religieuses, lois religieuses, objets sacrés, etc.), à l'idée du culte et des hommages dus aux dieux.

Ce même sentiment fut exprimé en grec par les mots θεοσέϐεια, εὐσέϐεια. La racine σέϐ exprime précisément l'idée de respect envers la divinité. D'après Schoemann, le mot εὐσέϐεια suppose la reconnaissance volontaire d'un principe supérieur, auquel l'homme se sent, au dedans de lui, tenu de payer un tribut de respect [7]. De même

1. Vanicek, *loc. cit.* « *relig-ens*, sich um die Götter kümmernd, gottesfürchtig. » — 2. *De nat. deor.* I, 42, 117. — 3. *Ibid.* ; cf. I, 23, 60 ; II, 3, 8. — 4. *Ibid.* II, 11. — 5. *De Invent.* II, 22. — 6. *Ibid.* II, 53. — 7. *Antiq. grecques* (trad. fr.) II, p. 189.

que Cicéron opposait *religio* à *superstitio*, de même en grec, au moins sous l'Empire, on opposait εὐσέβεια à δεισιδαιμονία [1].

Ce qu'il faut entendre par *religio*, εὐσέβεια, c'est donc le sentiment proprement religieux, le sentiment qu'éprouve à l'égard de la divinité l'homme qui ne se laisse pas aller aux terreurs irraisonnées et aux pratiques minutieuses de la superstition, mais qui, d'autre part, croit vraiment à l'existence des dieux et ne substitue pas à cette croyance une théorie philosophique. Il nous paraît utile de préciser ce qu'était ce sentiment, en Grèce et à Rome, chez les individus, dans les groupements sociaux et politiques.

II. — Le Sentiment religieux en Grèce.

Pour bien comprendre ce qu'est chez un peuple le sentiment religieux, il faut d'abord déterminer comment ce peuple se représente la divinité. Quelques mots sont donc nécessaires ici sur la conception qu'avaient les Grecs des dieux et des déesses auxquels ils rendaient un culte. Nous ne rechercherons pas quelle était, pendant la période des origines, la forme de ces dieux et de ces déesses; si jamais, par exemple, comme certains savants modernes l'affirment, les Grecs ont adoré des pierres en tant que pierres, des plantes en tant que plantes et des animaux en tant qu'animaux [2]. Nous voulons nous en tenir à la période historique, pendant laquelle sans doute survivaient des concepts et des rites plutôt magiques que proprement religieux [3], mais où, cepen-

1. Id. *Ibid.* p, 189, note 1. — 2. Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'Histoire des Religions*, trad. Hubert-Lévy, p. 495-496; cf. de Visser, *De Graecorum diis non referentibus speciem humanam;* S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, 2 vol. *passim.* — 3. Sur la distinction

dant, l'idée qu'on se faisait des dieux et des déesses présente un caractère religieux indéniable.

A cette époque, la mythologie et la religion grecques étaient anthropomorphiques. Les divinités étaient conçues sous la forme d'êtres humains, non soumis sans doute à la plupart des faiblesses physiques de la nature humaine, mais qui en possédaient néanmoins, à un degré supérieur, les qualités, les défauts, les passions [1]. Dieux et déesses existaient, pour les Grecs des temps historiques, en dehors, au-dessus des phénomènes physiques qu'ils personnifiaient, des idées morales, sociales, politiques qu'ils représentaient. Il est fort possible, comme Gruppe l'a brillamment soutenu, que la poésie et les arts plastiques aient puissamment contribué à préciser ainsi la physionomie de chaque divinité ; que, sans les poèmes homériques et sans Phidias, Zeus eût été moins majestueux, Athèna moins pure et d'une beauté moins idéale : mais, quelles que soient les causes qui aient concouru à la formation de la mythologie grecque, il nous paraît incontestable que l'un de ses caractères fondamentaux fut d'être, à tous les points de vue, profondément humaine [2].

Les êtres divins, conçus sous une forme humaine par l'imagination hellénique, n'en étaient pas moins différents de l'homme et supérieurs à lui par leur puissance. Cette puissance s'exerçait dans le domaine de la nature physique, dans le monde des idées morales, sociales, politiques. Beaucoup de divinités grecques passaient pour présider aux principaux éléments et aux grands

de la religion et de la magie, voir Frazer, *Le Rameau d'or*, trad. franç. t. I, p. 66 sq. ; sur la survivance, à l'époque historique de l'histoire grecque, de rites et concepts plutôt magiques, O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, § 267 sq. ; p. 818 sq. — 1. O. Gruppe, *Op. cit.* § 282 sq. p. 993 sq., *passim*. — 2. Id. *Ibid.* § 279 sq. p. 972 sq.

phénomènes de la nature : Zeus régnait sur l'atmosphère et lançait l'éclair; Poseidon commandait aux flots, qu'il pouvait apaiser ou soulever à son gré ; Déméter personnifiait la terre féconde, productrice des moissons; Héphaestos dirigeait la force, à la fois créatrice et destructive, de la flamme, etc. L'imagination poétique des Grecs avait peuplé toute la nature, depuis les astres du firmament jusqu'aux profondeurs du sol, d'êtres divins conçus sous la forme humaine, mais plus puissants que l'homme. Il en fut de même du monde intellectuel et moral : la pensée, l'inspiration poétique et artistique, la justice, le courage, les qualités, les vertus, les passions, le bonheur et le malheur étaient considérés par les Grecs comme donnés ou refusés aux hommes par des dieux et des déesses [1]. En lui-même, comme hors de lui, le Grec sentait partout et à tout instant l'action d'une divinité [2]. Cette action ne s'exerçait pas seulement sur l'individu et la vie individuelle. Elle surveillait les relations des individus entre eux, présidait aux divers groupements et aux manifestations variées de la vie sociale. Que les relations des hommes entre eux fussent pacifiques ou guerrières, amicales ou hostiles, qu'il s'agît de combats, de traités, d'hospitalité, de serment, etc., un dieu était toujours censé y intervenir. La famille, la tribu, le dème, la cité avaient leurs divinités protectrices ; les actes les plus importants de la vie domestique, de la vie civile, de la vie politique, s'accomplissaient sous

1. Nous ne rappellerons pas ici les titres des nombreuses *Mythologies* grecques où tous ces faits sont exposés en détail : la plus récente et peut-être la plus complète de ces mythologies est celle d'O. Gruppe (voir en partic. pour chacun des principaux dieux de la religion hellénique, §§ 291 sq. p. 1100 sq). — 2. « L'homme des temps homériques se croit toujours et partout entouré de dieux ; il se sent partout et toujours sous leur dépendance. « (Th. Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce*, trad. fr., t. I. p. 31.)

l'invocation et la garantie d'un dieu ou d'une déesse[1].

Cette conception, profondément religieuse, du monde matériel et moral, de l'existence individuelle et sociale, la pensée grecque ne l'appliquait pas moins au double problème de l'origine du monde et de la destinée de l'âme après la mort. De là étaient nées, d'une part, les théogonies et les cosmogonies[2]; d'autre part, les doctrines eschatologiques[3]. Dans les unes et les autres, le principal rôle était tenu, du moins pendant la période historique, par des êtres divins auxquels étaient prêtées, en général, la forme et les passions humaines; sans doute des monstres y figuraient, comme les Géants, comme Cerbère; mais aux yeux des Grecs ce n'étaient pas là de véritables dieux.

Ainsi, pour le Grec dont le sentiment religieux n'était ni dénaturé par la superstition et la croyance à la magie, ni transformé en une pensée purement philosophique, l'homme et la vie humaine, dans toutes les situations et dans leurs vicissitudes, étaient soumis à l'action d'une multitude de divinités, conçues à l'image de l'homme.

Cette action était-elle favorable, sympathique à l'homme? Les Grecs voyaient-ils dans les êtres divins des ennemis, des amis ou des indifférents? Si les disciples d'Épicure, à la suite de leur maître, ont affirmé l'indifférence des dieux envers le monde et les hommes, ce ne fut là qu'une théorie philosophique[4]; toute la mythologie, toute la religion, tout le rituel hellénique démontrent, au contraire, que, pour les Grecs animés d'un vrai sentiment religieux, la divinité ne cessait pas

1. Voir, outre Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, passim, Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'Histoire des Religions*, trad Hubert-Lévy, p. 541 sq. (surtout. p. 541, p. 547-548). — 2. O. Gruppe, *Op. cit.* §§ 166 sq. p. 411 sq. — 3. Voir, en particulier, E. Rohde, *Psyché*, 2e éd. (1898). — 4. P. Decharme, *La Critique des Traditions religieuses chez les Grecs*, p. 250.

de s'occuper de l'homme, de prêter attention à ses actes, à ses souffrances, à ses joies.

Il est incontestable, d'autre part, que la divinité ne passait pas pour être toujours bienveillante à l'égard des hommes. Le mythe de Prométhée, complété par la légende de Pandora, attribue nettement aux dieux un sentiment de jalousie haineuse : les Olympiens ne pardonnent ni aux hommes ni à leur bienfaiteur l'amélioration de la condition humaine ; c'est pour compenser ce progrès qu'ils envoient sur la terre Pandora chargée d'y répandre toutes sortes de maux. La même idée s'exprime, avec une portée moins générale ou sous une forme plus philosophique, dans plusieurs légendes mythiques ou héroïques, dans celles, par exemple, de Phaéton, de Bellérophon, de Dédale ; dans celle d'Esculape, foudroyé par Zeus pour avoir tenté de ressusciter un mort[1] ; elle se retrouve encore dans les réflexions que suggèrent soit aux historiens, soit aux poètes, la vie et les infortunes d'un Polycrate, d'un Crésus[2], d'un Xerxès[3]. L'existence, l'importance de cette conception a été mise en lumière, avec une force et une clarté qu'on ne saurait trop louer, par Tournier, dans son livre, aujourd'hui classique, sur *Némésis et la jalousie des dieux* : « La jalousie des dieux n'avait rien de commun à l'origine, écrit-il, avec la justice qui régit le monde moral : et par conséquent, si ces deux idées ont été souvent rapprochées, presque confondues par ceux mêmes qui les distinguent ailleurs si nettement, si les dieux ont été représentés maintes fois par eux comme frappant dans leur colère, non la prospérité, mais l'orgueil qu'elle engendre chez les méchants, ce n'est là qu'un adoucissement apporté après coup à la

1. Tournier, *Némésie*, p. 28, p. 69-70, p. 78-82. — 2. Herodot. I, 32, 34 ; III, 40. — 3. Aeschyl. *Pers.* passim.

doctrine qui vient d'être exposée dans sa rigueur primitive. Si, maintenant, dans une sphère plus haute et toute de spéculation, l'on peut considérer la jalousie divine comme la sanction des arrêts de Thémis, c'est là une interprétation que les témoignages anciens souffrent plutôt qu'ils ne la suggèrent, et qui ne saurait, en aucun cas, jeter un doute sur la signification si nettement établie par les textes les plus sûrs : à savoir l'attribution de la jalousie à la divinité avec tous les caractères propres à cette passion, et une efficacité due au pouvoir dont les Grecs la supposaient naturellement et généralement douée[1]. » Il n'est pas possible de nier que la religion grecque ait prêté à ses dieux et à ses déesses des sentiments hostiles soit à l'humanité en général, soit à certains hommes en particulier : il n'était pas rare qu'on fît appel contre ses ennemis à ces sentiments de la divinité, qu'on s'efforçât d'attirer, soit sur des individus, soit sur des groupes d'hommes, la colère et la vengeance divines : c'était là le but avoué des malédictions et des imprécations[2].

Mais ces dispositions malveillantes à l'égard des hommes n'étaient pas les seules que l'on attribuait aux dieux. Comme les êtres humains eux-mêmes dans leurs rapports réciproques, les êtres divins pouvaient être bienveillants pour l'humanité ; ils pouvaient aimer, protéger, secourir les individus, les cités, les peuples. L'*Iliade*, l'*Odyssée*, les poèmes épiques et tragiques fournissent maints exemples de l'affection, de la sollicitude vigilante qu'un dieu ou une déesse témoignent à un héros, à une ville, à une race. Qu'il nous suffise de rappeler la protection qu'étend Pallas-Athéna sur Ulysse et sa famille ; celle qu'accordent aux Grecs, sous les murs

1. Tournier, *Op. cit.* p. 61. — 2. Schoemann, *Antiq. grecq.* (trad. fr.), II, p. 326-328.

de Troie, Pallas-Athéna et Héra, aux Troyens Apollon, Poseidon et Aphrodite. Pindare appelle Hermès le protecteur de l'Arcadie [1]. A l'époque historique, chaque cité grecque rendait hommage à une ou plusieurs divinités poliades, conçues sans aucun doute possible comme protectrices de la cité [2]. Si c'étaient les dieux qui envoyaient aux hommes les maladies dont ils souffraient, c'était aussi un dieu, Asklèpios, qui les guérissait ; si de même c'étaient les dieux qui envoyaient aux hommes des fléaux terribles tels que la famine, la peste, diverses épidémies, c'étaient aussi les dieux, du moins certains dieux, qui, par la voie des oracles, leur indiquaient les remèdes à appliquer ou les mesures exceptionnelles à prendre pour faire cesser ces maux. Enfin n'étaient-ce pas les dieux qui, de plusieurs façons, par tous les anciens modes de divination, leur indiquaient, avec plus ou moins de précision et de clarté, l'avenir soit tout proche, soit plus lointain [3] ?

La divinité n'était donc, dans la pensée des Grecs, ni indifférente, ni exclusivement hostile, ni uniquement sympathique aux êtres humains. Elle éprouvait à leur égard des sentiments analogues aux passions humaines, mais dont l'action s'exerçait, comme il est naturel, avec une puissance bien supérieure.

Ces sentiments étaient-ils les seuls mobiles qui inspiraient aux dieux et aux déesses leur attitude, leur conduite envers le genre humain ? Les Grecs ne s'étaient-ils point élevés à une conception plus haute des rapports entre l'homme et la divinité ? L'absence d'une telle conception serait bien surprenante : en réalité, elle existe, elle est très distincte dans les poèmes homériques, chez

1. Pindar. *Olymp.* VI, v. 129 sq. — 2. Farnell, *The cults of the greek States* (1896 sq.). — 3. Bouché-Leclercq, *Hist. de la Divination dans l'Antiquité, passim.*

Eschyle, chez Sophocle. Nous voulons parler de l'idée, de la notion de la Μοῖρα. La Moira, personnifiée par une ou trois déesses, représente « les lois naturelles, la règle physique et surtout morale des choses..., la force intelligente et juste qui préside au gouvernement de l'univers. Sous sa forme la plus élevée, la croyance à la Moira n'est pas autre chose que la croyance à la règle qui préside au désordre apparent de la nature et de l'humanité [1]. » Les dieux, comme les hommes, sont soumis à cette règle. « Une seule limite, mais infranchissable, écrit Gomperz, vient s'opposer aux prétentions et aux volontés contradictoires des Immortels : c'est celle de la Moira, à laquelle les dieux ne peuvent pas plus se dérober que les hommes, et dans l'acceptation de laquelle se manifeste un obscur pressentiment des lois de la nature [2]. »

Cette Moira, d'autre part, les Grecs, obéissant à leur génie épris d'ordre, d'harmonie et d'équilibre, en ont fait, non pas une puissance brutale et désordonnée, mais au contraire « l'expression de la force cachée qui, dès la naissance de tout ce qui a vie, en domine le développement, en règle le cours, en marque d'avance la fin inévitable, et fait rentrer ainsi tous les êtres dans les lois générales de la nature [3]. » C'est d'elle que provient l'ordre qui règne dans le monde, c'est grâce à elle que l'univers est un ensemble harmonieux.

Si les dieux, si le plus grand d'entre eux, Zeus lui-même, sont impuissants contre la Moira, s'ils sont soumis à ses lois, ce sont eux, et en particulier Zeus, qui veillent à ce que les hommes ne transgressent pas ces mêmes lois, et qui les châtient lorsqu'ils les ont trans-

1. Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, art. *Fatum*, p. 1018. — 2. *Les Penseurs de la Grèce*, t. I. p. 30. — 3. J. Girard, *Le sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle*, p. 66.

gressées. Ceux qui agissent ici-bas ὑπὲρ μοῖραν, ὑπὲρ μόρον, ὑπὲρ αἶσαν, sont, tôt ou tard, punis par la divinité [1]. Ainsi apparaît dans la religion grecque, dans la conception des rapports entre l'homme et les dieux, une idée plus élevée, celle des châtiments infligés par la puissance divine pour une atteinte portée à l'ordre universel, à la régle physique et morale que doivent observer tous les êtres et toutes les choses. A cette idée correspond naturellement la notion des récompenses accordées aux hommes qui se sont toujours conformés à la Moira, aux lois générales de la nature et du monde. Il n'y avait qu'un pas à faire, et ce pas les plus grands esprits de la Grèce l'ont fait, pour substituer à la Moira primitive la loi morale, et pour attribuer à la divinité la tâche de présider à l'observation de cette loi, de punir les hommes coupables de l'enfreindre, de protéger, au contraire, et de récompenser ceux qui s'efforcent d'y toujours obéir. Eschyle, Sophocle ont, à plusieurs reprises, exprimé cette idée. Le sombre drame de l'Orestie en est tout inspiré. « Poursuivez les méchants sans relâche, dit Athèna aux Euménides : ce que j'ai à cœur, moi, c'est de préserver et de défendre les bons [2]. » Et dans *Œdipe à Colone*, Œdipe ne proclame-t-il pas que « les dieux punissent tôt ou tard celui qui méprise les lois divines et s'abandonne à la folie [3] ? » Sisyphe, Ixion, Tantale, les Danaïdes, condamnés dans le Tartare à des supplices éternels, ne sont point, comme les Géants, des adversaires vaincus et terrassés après une lutte implacable ; ce sont des coupables châtiés pour des crimes qu'ils ont commis sur terre.

La religion grecque voyait donc dans les dieux et les

1. O. Gruppe, *Op. cit.* p. 989-991. On y trouvera, p. 989, not. 3, une bibliographie complète sur la question de la *Moira*. — 2. Aesch. *Eumen.* v. 910-912. — 3. Soph. *Oed. Colon.* v. 1536, 1537.

déesses qu'elle adorait des êtres, conçus sans doute sous la forme humaine, mais d'une puissance infiniment supérieure ; présidant à tous les phénomènes et dirigeant toutes forces de la nature ; surveillant la vie individuelle, sociale, politique ; animés envers le genre humain et envers chaque homme en particulier de sentiments tantôt hostiles, tantôt favorables ; dont l'attitude et la conduite pouvaient être inspirés par la jalousie ou par une affection particulière qu'ils ressentaient pour un mortel, mais qui souvent ne voulaient que punir les criminels et récompenser les hommes vertueux.

De cette conception dérivent logiquement les devoirs que la religion grecque imposait à l'homme envers la divinité. Puisque les dieux pouvaient faire à l'homme beaucoup de mal ou beaucoup de bien, puisqu'ils étaient maîtres de déchaîner contre lui ou en sa faveur toutes les forces physiques, de lui envoyer la santé, le courage, le bonheur, ou, au contraire, de lui infliger les maladies, les vices, le malheur, l'homme devait s'efforcer de gagner la faveur ou d'apaiser la colère des divinités en leur rendant un culte ; de là, les divers rites par lesquels l'homme essayait d'atteindre et de satisfaire les dieux : prières, offrandes, libations, sacrifices, processions, jeux, etc., etc ; de là, aussi, les procédés variés auxquels l'homme avait recours pour connaître soit l'avenir, soit la volonté divine. L'ensemble de ces rites et de ces procédés constitue le culte proprement dit. « Le culte, a écrit Schœmann, est né de la conscience qu'avaient les hommes de leur dépendance et de leur misère, et ses origines remontent à un temps où ils n'avaient pas encore un sentiment assez élevé de la divinité et de ses rapports avec la race humaine. Les poèmes hésiodiques présentent le culte comme une sorte de contrat intervenu, à l'occasion d'un débat, entre les dieux et les hommes, au

sujet de l'assistance que les hommes étaient en droit d'attendre et des honneurs que la reconnaissance leur imposait. Il ne s'agirait donc, dans ce cas, que d'un commerce d'échanges, et c'est là, en effet, d'après Platon, le point de vue auquel se place le grand nombre. L'homme emplit les obligations qui lui sont prescrites, et demande en revanche la satisfaction de ses besoins : il donne pour obtenir. Il témoigne sa reconnaissance parce qu'il craindrait d'irriter les dieux par son ingratitude et de perdre ses droits à une faveur dont il sent à chaque instant la nécessité. Sa piété n'est que l'accomplissement intéressé de la loi [1]. » Mais, en outre, pour les Grecs qui voyaient dans les dieux les gardiens vigilants de la Moira, c'est-à-dire de la loi physique et morale, c'était encore rendre hommage à la divinité, l'honorer et mériter sa protection, que d'être un fidèle observateur de cette loi : aussi, considéraient-ils comme une obligation religieuse, non moins que morale ou sociale, de remplir tous leurs devoirs envers leurs semblables et envers l'État [2]. Une autre conséquence de la même idée paraît être le rite de la purification. « Tout ce qui est impur et souillé inspire de l'éloignement aux dieux ; peuvent seuls s'approcher d'eux les hommes purs et sans tache ; pour leur adresser des prières, pour leur témoigner sa vénération, pour implorer leur appui, la pureté est une condition indispensable [3]. » S'il paraît ne s'être agi dans les temps les plus anciens que de la pureté corporelle, il n'est point douteux que plus tard cette pureté extérieure fût surtout considérée comme un symbole de la pureté intérieure. Dans certains cas, cette pureté ne pouvait être acquise que par des rites expiatoires, dont le plus général était un sacrifice

1. *Antiq. gr.* II, p. 187. — 2. *Ibid.* p. 179. — 3. *Ibid.* p. 423.

sanglant. Les cités, comme les individus, étaient soumises à cette condition essentielle [1].

Ces notions morales, combinées avec les préoccupations qu'inspira, de bonne heure, aux Grecs la destinée de l'âme après la mort, introduisirent dans la religion grecque des éléments nouveaux qui paraissent étrangers à ce que Chantepie de la Saussaye appelle « le clair et robuste hellénisme homérique [2] » : ces éléments furent les mystères et l'orphisme. Les mystères grecs par excellence, du moins les plus célèbres et les plus populaires de tous, furent les mystères d'Éleusis. Il est bien difficile de ne pas y reconnaître, avec M. Foucart, auprès d'une représentation dramatique du mythe éleusinien agraire, une sorte d'enseignement, de révélation sur les épreuves qui attendent l'âme après la mort [3]. Seuls les initiés pouvaient recevoir cet enseignement, cette révélation. Les profanes n'en devenaient dignes qu'après une série de purifications, de jeûnes, de cérémonies, qui faisaient d'eux d'abord des mystes, puis des époptes. Ils étaient admis à voir de plus près la divinité ; ils apprenaient ce que leur âme deviendrait dans le monde souterrain et comment elle pourrait mener à bonne fin le terrible voyage qu'elle devait y faire. « Le résultat de cet enseignement, écrit M. Foucart, était d'inspirer aux initiés, non pas la vague espérance, mais l'assurance certaine d'une existence bienheureuse dans le monde souterrain [4]. »

Quant à l'orphisme, ce qu'il paraît avoir renfermé de plus original est précisément sa doctrine sur l'âme et la destinée humaine. Pour les orphiques, l'âme était

1. *Ibid.* p. 423-442. — 2. *Manuel d'Histoire des Religions*, trad. Hubert-Lévy, p. 566. — 3. *Recherches sur l'Origine et la Nature des Mystères d'Eleusis*, p. 38-74 ; cf. *Les Grands Mystères d'Eleusis*, p. 137-138. — 4. *Les Grands Mystères d'Eleusis*, p. 138.

d'essence divine; c'était pour elle un exil, un châtiment d'une faute commise, que d'être enfermée dans un corps matériel; le corps était considéré comme un tombeau pour l'âme, et la vie terrestre comme une période de mort. « Le devoir de l'homme, écrit Chantepie de la Saussaye, est de libérer l'âme, captive dans la prison du corps. Cette délivrance ne se fait pas d'elle-même, la mort ne peut l'accomplir, car elle ne fait que conduire à de nouvelles existences. Les orphiques admettaient l'hypothèse de la transmigration des âmes... Il faut donc chercher des moyens pour se délivrer de cette souillure toujours renouvelée. Ces moyens sont tout d'abord rituels : ce sont les initiations saintes qui unissent l'homme au dieu, à Dionysos... A ces moyens rituels viennent s'ajouter les prescriptions éthiques de la vie orphique... Il faut se tourner vers Dieu, se détacher de tout ce qui est prisonnier de la mort et de la vie corporelle... L'âme sera libérée du corps et de l'impureté, et sa vie réelle ne commencera que lorsqu'elle aura tout à fait échappé aux nouvelles naissances [1]. » Dans les mystères orphiques, qui se célébraient en l'honneur de Dionysos Zagreus, comme dans les mystères d'Éleusis, on révélait aux initiés des formules « qui devaient leur permettre de se guider dans leur voyage aux Enfers [2] ». La destinée de l'être humain après la mort était l'un des problèmes essentiels que l'orphisme essayait de résoudre. Ces rites, dont la fin dernière était, d'une part de rapprocher l'homme de la divinité, d'autre part de fournir à l'homme une doctrine rassurante sur la destinée de l'âme après la mort, n'étaient pas accessibles à

1. *Op. cit.* p. 565-566; cf. J. Girard, *Le Sentiment religieux en Grèce*, liv. II, chap. III-V, p. 265-367; O. Gruppe, *Griechische Mythologie*, §§ 287 et suiv. p. 1028 et suiv. — 2. Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités*, art. ORPHICI, p. 253.

tous les Grecs indistinctement. Seuls les initiés pouvaient assister ou participer aux cultes à mystères. Les profanes en étaient exclus [1]. Les initiés d'Éleusis étaient divisés en deux catégories, les mystes et les époptes; ceux des cultes orphiques formaient des confréries ou thiases. Entre les mystes et les époptes, entre les membres de ces thiases, un lien d'une nature toute particulière était ainsi créé; ce lien était puissant, comme tous ceux que noue une communauté de foi religieuse. Ce fut peut-être là une des raisons pour lesquelles, de tous les cultes helléniques, les cultes à mystères furent ceux qui survécurent le plus longtemps à la décadence de la religion grecque : sous l'Empire romain, le sanctuaire d'Éleusis jouissait encore d'une grande vogue, tandis que ceux de Delphes, de Délos, même d'Olympie, étaient soit délaissés, soit bien déchus de leur antique splendeur [2].

L'esquisse que nous avons essayé de tracer de la religion grecque ne laisse pas d'être un peu systématique. Il est évident que la religion des paysans de l'Attique ou de la Béotie, des rudes pâtres de l'Arcadie ou de l'Étolie, des marins de l'Eubée, de l'Argolide ou des Cyclades, différait de celle que professaient et pratiquaient les esprits les plus éclairés d'Athènes, de Corinthe, de Smyrne, etc. Parmi ceux qui demandaient aux oracles la révélation de l'avenir, à Asklèpios la guérison de leurs maux, ou qui se faisaient initier aux mystères d'Éleusis, de Dionysos Zagreus, de Samothrace, il en était beaucoup, sans doute, dont les sentiments étaient moins religieux que superstitieux. Nous nous sommes efforcés de montrer, en négligeant ces variétés et ces nuances, quels étaient les caractères fondamentaux de la religion hellé-

1. Id. *Ibid.* art. MYSTERIA, p. 2141-2142. — 2. Id. *Ibid.* p. 2136-2137.

nique; comment les Grecs se représentaient la divinité, quels sentiments ils lui attribuaient à l'égard de l'homme et quels sentiments ils ressentaient eux-mêmes à son égard; enfin sous quelle forme la religion leur avait fourni une réponse au problème toujours angoissant de la destinée de l'âme, particulièrement après la mort. Tous ceux qui connaissent l'étendue et les difficultés d'un tel sujet accueilleront notre tentative avec indulgence.

III. — Le Sentiment religieux a Rome.

Si l'on veut déterminer avec précision les caractères distinctifs de la religion romaine, il faut, non point étudier cette religion à l'époque même dont datent la plupart de nos documents, c'est-à-dire vers la fin de la République et sous l'Empire, mais s'efforcer d'en retrouver le fonds original sous les apports successifs qui l'ont progressivement recouvert et dissimulé. L'antique religion romaine subit, en effet, de bonne heure l'influence hellénique par l'intermédiaire de l'Étrurie ou des colonies grecques de l'Italie méridionale; plus tard, les Romains empruntèrent directement à la Grèce la plupart des grands dieux de l'Olympe; puis les divinités d'Asie Mineure, d'Égypte, de Syrie furent introduites à Rome à diverses époques. L'érudition moderne a pourtant réussi à distinguer, dans la masse multiple et complexe des cultes pratiqués et des concepts religieux professés par le peuple romain, ceux qui lui appartenaient en propre, et qui peuvent être considérés avec raison comme les éléments constitutifs de la vraie religion romaine [1].

1. Une bibliographie complète du sujet se trouve dans Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, p. 13-14; cf. p. 20, 24, 28, 33.

Cette religion était profondément différente de la religion grecque. Sans doute, pour le Romain des premiers âges comme pour l'habitant de la Grèce, l'univers était rempli d'êtres divins : la divinité était présente, intervenait dans tout phénomène physique, dans tout acte de la vie individuelle, de la vie domestique, de la vie sociale, de la vie politique ; il n'était point d'objet, pour ainsi dire, où quelque dieu ne fût censé résider. Sans doute aussi, pour le Romain comme pour le Grec, il subsistait de l'être humain quelque chose après la mort ; à certains égards, il n'est pas impossible de dire que la religion romaine se préoccupait de l'au-delà. Nulle religion peut-être n'a imaginé un plus grand nombre de dieux ou de déesses ; l'action de ces êtres divins était fort limitée, mais par là même très précise [1]. C'étaient les dieux des *Indigitamenta*, spécialement ceux que Varron appelait les *Dii certi*, dieux qui présidaient aux événements capitaux et aux principales phases de la vie humaine, naissance, enfance et adolescence, mariage, mort ; dieux de la vie agricole et pastorale, dieux protecteurs de la maison et de sa prospérité ; c'étaient encore les Génies, patrons des individus ; les Lares et les Pénates, dieux de la famille et de la vie domestique ; les Larves, les Lémures, les Mânes, catégories diverses des âmes des morts. C'étaient enfin les dieux des curies et de la cité. Parmi ces êtres divins presque innombrables, quelques-uns paraissent avoir acquis, de bonne heure, une importance particulière : ce sont ceux que Varron groupe sous le nom de *Dii selecti*. Si parmi ces dieux choisis de Varron, il y en a dont on peut difficilement contester l'origine grecque et l'introduction relativement récente à Rome, d'autres, en revanche, sont certainement, suivant la juste remar-

1. Chantepie de la Saussaye, *Manuel*, p. 594 sq.

que de M. C. Jullian, « des *dii certi*, qui, plus heureux ou plus vivaces que les autres, ont survécu en absorbant les pouvoirs de leurs congénères, comme Saturne, Liber ou Janus [1]. » Jupiter, Mars, Vulcain, Diane, Junon, Vesta, etc., sont également cités par Varron au nombre des *dii selecti*.

La religion romaine était ainsi polythéiste à un degré, au moins égal, sinon supérieur à la religion grecque elle-même. Mais elle n'était pas anthropomorphique. Les êtres divins n'étaient pas conçus, du moins ne paraissent pas avoir été conçus à l'origine, sous la forme humaine par les Romains. « Les ancêtres des Latins, écrit M. Bouché-Leclercq, adoraient les forces multiples de la nature, conçues comme des influences occultes (*numina*), des volontés immatérielles, incorporées, pour ainsi dire, aux objets qu'elles meuvent. Le fleuve qui coule, le vent qui passe, le feu qui s'allume, sont des actes, des manifestations, des produits de ces puissances invisibles, dont nul ne connaît l'essence et que l'on désigne par des noms génériques, comme Génies, Lares, Pénates, Mânes, Semons, Indigètes, Lymphes, Vires, ou plus simplement encore par le nom commun de dieux (*dii-divi*). Ces êtres, rivés à une tâche éternellement recommencée, ne peuvent être conçus comme des personnalités concrètes, à forme humaine, à volonté mobile et changeante. La religion romaine, guidée par son imperturbable logique, se refusait à détacher ses dieux de la nature et à leur reconnaître une personnalité distincte [2]. » En somme, ces dieux et ces déesses sont plutôt des forces divines (*numina*) que de véritables divinités. La seule distinction que la religion romaine fasse entre les êtres divins, auxquels elle rend un culte, c'est la distinction du sexe.

1. Darëmberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités*, art. DII. p. 184. — 2. *Manuel des Institutions romaines*, p. 460-461.

Elle connaît des dieux et elle connaît des déesses; elle connaît des couples divins[1]. Ici encore, nous ne saurions mieux faire que de citer M. Bouché-Leclercq : « En dépit du petit nombre des couples assortis par Varron, je suis persuadé que le mariage à la mode romaine, l'association par couples homonymes, était la règle pour les dieux des *Indigitamenta*, règle fondée elle-même sur le fait qu'il y avait à Rome une religion pour les femmes. Sauf exception,... les dieux masculins y étaient invoqués par et pour les hommes, les divinités féminines par et pour les femmes [2]. » Encore faut-il ajouter que dans bien des cas le véritable sexe de la divinité que l'on invoquait était incertain, puisque l'une des formules usitées par les pontifes dans leurs invocations était : *si deus*, *si dea es* ou encore *sive mas*, *sive femina* [3]. On voit donc que ce premier pas, fait par la religion romaine dans la voie de l'anthropomorphisme, fut singulièrement timide. En tout cas, il ne semble pas avoir été suivi d'autres. S'il y a dans les listes de divinités romaines des couples, on y chercherait vainement une généalogie [4]. Il n'y a point non plus dans cette religion de société divine, comme celle que les Olympiens forment chez les Hellènes [5]. Ni les dieux des *Indigitamenta*, ni les Génies, Lares, Pénates, ni les Mânes, Larves, Lémures, n'ont de personnalité. Ils n'ont pas non plus de mythes. A vrai dire, il n'y a ni cosmogonie, ni théogonie, ni mythologie latine ou romaine [6]. Les êtres divins n'ont ni sentiments, ni passions; ils exercent, en raison de leur puissance surhumaine, une action qui peut être favorable ou défa-

1. Cf. Wissova, *Relig. und Kult der Römer*, p. 19; Preller, *Röm. Mythol.* (3e éd.), I, p. 54 sq. — 2. Daremberg et Saglio, *Op. cit.* art. INDIGITAMENTA, p. 478. — 3. Id. *Ibid.* p. 476. — 4. Preller, *Röm. mythol. loc. cit.* — 5. Chantepie de la Saussaye, *Op. cit.* p. 594. — 6. Bouché-Leclercq, *Manuel des Instit, rom.* p. 659.

vorable à l'individu, à la maison, à la famille, à la curie, à la cité ; mais les anciens Romains ne donnaient, comme source à cette action, ni un sentiment sympathique ou hostile à l'homme, ni la volonté de punir les méchants et de récompenser les bons. Et de même, si la conception des Larves, des Lémures, des Mânes, atteste, dans une certaine mesure, une croyance à l'immortalité de l'âme, elle ne comportait, pour les Romains des premiers âges, rien qui ressemblât même de loin à une eschatologie véritable.

« La religion romaine a dû commencer comme les autres par l'animisme, par le morcellement infinitésimal des forces motrices de la nature, forces brutales qui ne peuvent être dominées que par l'incantation magique. La multiplicité des puissances cataloguées dans les *Indigitamenta* représente assez bien l'état primitif de la religion romaine, arrêtée à ce stade de son développement par le formalisme de la race et la ténacité des superstitions populaires [1]. »

Si telle était, avant l'infiltration, puis l'invasion de la mythologie et des cultes helléniques, la religion proprement romaine, quels étaient, quels pouvaient être les mobiles qui dictaient aux vieux Romains leur conduite envers les êtres divins, les *numina* ?

A ces forces divines, auxquelles la foi populaire ne prêtait point la forme humaine, on ne pouvait attribuer des sentiments bienveillants ou malveillants envers l'homme. Il ne s'agissait donc pas de gagner ou de conserver leur faveur, de détourner ou de désarmer leur hostilité. Ce qu'il fallait obtenir, c'était que la force divine, nécessaire à l'accomplissement normal et heureux de tel ou tel acte de la vie individuelle, domestique,

1. Daremberg et Saglio, *Op. cit.* art. INDIGITAMENTA, p. 476.

sociale, etc., se manifestât, agît au moment précis où cet acte était accompli. D'autre part, comme il y avait des *numina* dont l'action pouvait être nuisible à l'homme, à la famille, à la cité, il fallait détourner de soi, de sa famille, de la cité, l'action de ces *numina*. Enfin, il était nécessaire de savoir si tel ou tel acte, que l'on se proposait d'accomplir, devait être aidé par une force divine favorable ou, au contraire, devait rencontrer l'obstacle invincible d'une force divine défavorable : on atteignait ce but en observant, dans des conditions déterminées, certains phénomènes, certains signes spéciaux.

Pour agir, dans un sens ou dans l'autre, sur des forces divines impersonnelles, pour essayer de connaître d'avance comment ces forces devaient s'exercer dans tel ou tel cas particulier, les Romains des premiers âges pratiquaient des rites, dont la ressemblance avec les rites de la religion grecque était tout extérieure. Les formules prononcées par tous ceux qui s'adressaient aux divinités, individus, pères de famille, prêtres, étaient moins de véritables prières, que des incantations, où la forme et l'ordre des mots ne devaient être, sous aucun prétexte, modifiés, des *carmina*. Ce qui importait dans les offrandes, libations et sacrifices, c'était moins le sentiment dont s'inspirait celui qui offrait la libation ou le sacrifice que l'observance rigoureuse, méticuleuse, des prescriptions liturgiques et rituelles. Et tel était aussi le caractère essentiel des cérémonies augurales : la divination proprement romaine ne ressemblait en rien à la consultation des oracles, qui semble lui avoir été inconnue, du moins à l'origine. Outre les prières, sacrifices et rites divinatoires, qui se retrouvent, malgré leurs différences intrinsèques souvent capitales, à la fois dans la religion romaine et la religion grecque, la religion romaine comportait d'autres rites, qui ne

semblent pas avoir été pratiqués, du moins avec la même faveur, par les Grecs de l'époque historique : telles étaient, par exemple, les cérémonies que célébraient les Luperques, les Arvales, les Saliens ; tels aussi le rite de la *devotio* et celui des *Lemuralia*.

« La religion romaine n'apparaît dans l'histoire que sous la forme de cultes (*sacra*), surchargés de pratiques minutieuses et adaptés, d'une façon plus ou moins artificielle, aux besoins des individus, des familles, de la cité. Elle se réduit à l'observance scrupuleuse de certains rites, obligatoires en certains lieux et pour des groupes déterminés[1]. » L'individu y joue un rôle moins important que les groupes sociaux ou politiques, la famille, la *gens*, la curie, la cité; rien ne peut se faire ou se décider au nom de l'État sans la religion. Le double trait distinctif de la religion proprement romaine est donc, d'une part, son formalisme rituel, peut-être encore imprégné de magie, d'autre part, son caractère plus social qu'individualiste.

Les influences, qui modifient cette physionomie particulière, furent surtout d'origine hellénique. S'il est vrai que des conceptions et des pratiques étrusques furent introduites d'assez bonne heure dans la religion romaine, ce qui la transforma surtout, ce qui en fit, suivant l'expression de M. Bouché-Leclercq, « une sorte de polythéisme international[2] », ce fut l'action de la mythologie grecque. Alors seulement les divinités romaines devinrent vraiment anthropomorphiques ; alors seulement, Jupiter, Junon, Diane, Saturne, etc., acquirent une personnalité distincte et cessèrent d'être de purs *numina* ou de simples *genii* ; la foule des dieux et des déesses, créés par l'imagination hellénique, parut

1. Bouché-Leclercq, *Manuel des Institutions romaines*, p. 459. — 2. Id. *Ibid.* p. 460.

alors se substituer aux innombrables êtres divins de la religion romaine primitive. Bientôt les cultes orientaux y apportèrent un nouvel élément; avec les divinités de Pessinunte, d'Alexandrie, de Dolichè, d'Héliopolis, de Comana et de l'Iran, Rome, l'Italie et l'Occident romanisé connurent une religion à la fois grossière et raffinée, sensuelle et ascétique, matérialiste et mystique [1]. Mais il nous est impossible de voir dans l'amas confus des cultes qui se célébraient à l'époque impériale la vraie religion romaine. Nous avons essayé de montrer ce qu'avait été cette religion dans la période des origines, à l'époque où elle n'avait pas encore subi de puissantes influences étrangères; nous avons surtout essayé d'en marquer les traits originaux.

1. F. Cumont, *Les Religions orientales dans le Paganisme romain*, *passim*.

LES RITES DANS LA RELIGION GRECQUE
ET LA RELIGION ROMAINE[1]

I. — Le mot Ritus.

Les textes anciens ne nous donnent aucun renseignement sur l'origine ou sur l'étymologie que les grammairiens latins attribuaient au mot *ritus*. Parmi les modernes, Louis Lanzi avait cru retrouver dans un terme des Tables Eugubines : *erietu*, l'origine du latin *ritus*[2] ; mais M. Bréal voit dans ce terme l'équivalent du verbe latin *porricere*, dont il ne diffère que par le préfixe[3] ; il n'y aurait donc rien de commun entre *erietu* et *ritus*. D'autres ont essayé, sans grand succès, de rattacher *ritus* au grec ῥύω, variante de ῥέω, couler[4]. L'étymologie, qui semble aujourd'hui la plus probable, est celle que propose Vanicek : *ritus* serait dérivé comme *ratus*, *ratio*, *reus*, de la racine sanscrite *ra*, qui exprime l'idée de compte, d'appréciation, d'opinion, d'adaptation, d'accommodement[5]. Le mot *ritus* ne paraît pas avoir eu en latin un sens aussi limité que le mot français *rite*, dans lequel domine nettement l'idée religieuse. *Ritus*

1. Art. ritus du *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* de MM. Daremberg et Saglio. — 2. Lanzi, *Saggio di lingua etrusca*, p. 822. — 3. *Les Tables Eugubines*, p. 277. — 4. Forcellini, *Lexicon* (éd. 1890), *s. v.* Ritus. — 5. *Griech.-latein. etymol. Wörterbuch*, p. 766-767.

était à peu près synonyme de *mos*, *consuetudo*, comme le prouve le sens le plus fréquent de l'ablatif *rite*, que Servius explique simplement par le mot *recte*[1]. Souvent, quand les écrivains latins veulent donner à *ritus* le sens de notre mot *rite*, ils le complètent par un terme caractéristique : *ritus sacrificii*[2], *ritus sacrorum*[3], *ritus piandi*[4], *comprecationes quae ritu romano fiunt*[5], *sacra diis facere ritu Albano*[6], etc. A vrai dire, c'est là l'emploi le plus général du mot, et c'est bien ce qui ressort, malgré l'état mutilé du texte, de la définition qu'en donne Servius[7] : *Ritus est comprobata in administrandis sacri*[*ficiis consuetudo* ?].... *Alii ita definiunt, ritum esse quo sacrificium uti fiat* [*statutum est* ?] *aut institutus religiosus aut cerimoniis consecratus* ? Par *ritus*, il convient donc d'entendre les règles ou lois qu'il fallait observer dans l'accomplissement des actes religieux et, d'une façon plus générale, les actes religieux eux-mêmes, c'est-à-dire les actes par lesquels l'homme manifestait ses sentiments envers la divinité. Aucun mot grec ne répond exactement au mot *ritus* : celui qui s'en rapproche le plus paraît être θεσμός, surtout quand le sens général en est précisé par des épithètes telles que θεῖος, ἱερός[8]. Parfois aussi le mot νόμος est employé de façon analogue[9].

Les rites étaient très nombreux dans la religion grecque et dans la religion romaine ; ils tenaient une grande place dans la vie privée, dans la vie domestique, dans la vie sociale et politique ; leur caractère n'était pas absolument identique en Grèce et en Italie. Sans entrer

1. Servius, *Ad Aeneid.* III, 546. — 2. Id. *Ibid.* V, 77. — 3. Virgil. *Aen.* VIII, 836 ; Ovid. *Fast.* V, 421. — 4. Id. *Ibid.* III, 291. — 5. Gell. *Noct. Att.* XIII, 22, 2. — 6. Liv. I, 7 ; cf. Varro, *De ling. latin*, VII, 5, 97. — 7. *Ad Aeneid.* VIII, 836. — 8. H. Estienne, *Thesaurus Linguae graecae, s. v.* Θεσμός. — 9. Par ex. Dion. Halicarn. II, 66, 73.

ici dans le détail de chacun des rites grecs et romains, nous voulons essayer de montrer : 1° comment on peut classer les rites grecs et romains ; 2° quelle place les rites tenaient dans la vie antique sous ses diverses formes ; 3° à quelles conditions extérieures la pratique des rites était subordonnée; 4° enfin, quel a été le caractère particulier et distinctif des rites dans les deux grandes civilisations de l'antiquité classique, c'est-à-dire en Grèce et à Rome.

II. — Classification des Rites.

Puisque les rites, au sens le plus large du mot, sont les actes religieux par lesquels l'homme manifeste ses sentiments envers la divinité, la classification des rites devra être fondée, en principe, sur les diverses formes que le sentiment religieux a prises dans l'antiquité. On a vu plus haut que les anciens, abstraction faite des différences qui distinguaient à cet égard les Romains des Grecs, cherchaient : 1° à obtenir la faveur, à détourner la colère de la divinité; 2° à connaître la volonté divine ou, par l'intermédiaire de la divinité, l'avenir; 3° à savoir ce qu'il adviendrait d'eux après la mort, quelle était la nature de l'âme, et comment ils pouvaient s'approcher le plus de la divinité. De là trois grandes classes de rites, qu'on peut ainsi définir : 1° les rites propitiatoires; 2° les rites divinatoires; 3° les rites des mystères.

A. *Les rites propitiatoires.* — Pour que la divinité pût se montrer propice aux désirs de l'homme, il fallait d'abord qu'elle connût ces désirs : l'homme les lui indiquait au moyen de la prière (*precatio*, εὐχή)[1]. La

1. Sur la prière dans le culte grec, voir Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*, § 52-53, p. 72-74 ; sur la prière chez les Romains, Marquardt, *Manuel des Antiquités romaines* (trad. fr.). t. XII,

prière était dite à part ou bien elle accompagnait un autre acte religieux, offrande, sacrifice, etc. De même, quand il avait obtenu de la divinité ce qu'il désirait, l'homme lui en exprimait sa reconnaissance verbalement (*gratulatio*, ἔπαινος). C'étaient là les deux formes les plus fréquentes, les plus simples de la prière. Il y en avait d'autres. Ainsi les Grecs et les Romains priaient les dieux d'exercer leur puissance, non pas seulement en faveur de celui qui s'adressait à la divinité, mais contre un autre homme ou d'autres hommes nommément désignés : c'était là le rite de l'imprécation (ἀρά, ἐπαρά, κατάρα, *deprecatio*, *exsecratio*, *imprecatio*, etc.) [1]. La *devotio*, le dévouement (au sens étymologique du mot) de soi-même, n'était qu'un cas particulier de cette forme de prière [2] ; dans ce cas, on s'offrait soi-même au courroux des dieux pour le détourner soit d'une autre personne, soit plus fréquemment de sa patrie. Lorsque la prière proprement dite était accompagnée d'une promesse, quand l'homme qui implorait la divinité s'engageait d'avance à lui témoigner sa gratitude par une offrande ou un sacrifice, la prière devenait un vœu (*votum*, εὐχαριστήριον) [3]. Dans une certaine mesure aussi, le serment (*jusjurandum*, ὅρκος) était une prière [4] ; on prenait la divinité à témoin, on la priait de punir le parjure. Ces rites, purement verbaux, ne s'accomplissaient pas sans gestes appropriés ; les plus usuels de ces gestes étaient le geste spécial de l'adoration, une légère inclinaison de la tête, parfois un baiser donné à l'image de la divinité qu'on invoquait.

p. 209 sq. Cf. Lasaulx, *Gebete der Griechen und Römer* dans *Studien des classischen Altertums*, Ratisbonne, 1854, p. 137 sq. — 1. Stengel, *Op. cit.* § 54, p. 75 sq. — 2. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, p. 322. — 3. Sur le caractère du *votum* dans le culte romain, voir Wissowa, *Op. cit.* p. 319-321. — 4. Chez les Grecs, voir Stengel, *Op. cit.* § 56, p. 78-80.

8

On peut rattacher à ce premier groupe de rites propitiatoires, prières transmises par la voix, le rite de la *defixio*, imprécation le plus souvent transmise par écrit et nettement distincte de la *devotio*[1].

Mais les anciens n'ont jamais cru que de simples paroles, dites ou écrites, même accompagnées de promesses, fussent assez efficaces pour rendre les divinités propices. Les actes avaient plus d'importance encore que les paroles dans le rituel antique. L'acte religieux par excellence, du moins à l'époque historique, était le don fait par l'homme à la divinité, l'offrande (ἀνάθημα, *donum*, *donarium*). Si l'offrande était le don sous sa forme la plus simple, la libation et le sacrifice, quoique plus complexes, étaient de même des dons de l'homme à la divinité. A certains égards, la libation faisait partie du sacrifice; elle était un sacrifice sans effusion de sang. Au sens le plus précis et le plus limité du mot, la *libatio* était le don fait à la divinité des liquides, tels que le vin, le lait, l'huile, que l'on versait sur l'autel, ou encore de l'encens et des parfums qu'on répandait dans les flammes sacrées[2]. Le sacrifice (*sacrificium*, θυσία) pouvait comporter ou non l'immolation d'un être vivant. Lorsqu'il n'était pas sanglant, il consistait essentiellement dans le don à la divinité de pains, de gâteaux, de fruits, quelquefois aussi de fromages[3]. Le sacrifice sanglant comportait l'immolation d'une victime dont, suivant les cas, les dieux laissaient une partie à la disposition des hommes ou qu'ils réclamaient tout entière. Malgré toutes les différences, parfois capitales, qui distinguent entre eux les trois actes de l'offrande, de la libation, du

1. A. Audollent, *Defixionum tabellae*, p. XXXVI sq. — 2. Sur les libations dans le culte grec, v. Stengel, *Op. cit.* § 63, p. 93-94; cf. Marquardt, p. 203-204. — 3. Stengel, *Op. cit.* § 61, p. 89-92; Marquardt, p. 203; Wissowa, *Op. cit.* p. 344-345.

sacrifice, ces actes étaient inspirés, chez les Grecs et les Romains, d'une seule et même idée : rendre par des présents, plus ou moins considérables ou précieux, la divinité propice, obtenir d'elle, grâce à ces présents, qu'elle satisfît les désirs des hommes.

Mais à ce rite essentiel certaines conditions étaient indispensables et des rites accessoires s'ajoutaient. La divinité n'accueillait avec faveur les présents des hommes, que s'ils lui étaient offerts par des êtres purs. En règle générale, il fallait se purifier avant d'entrer dans un sanctuaire, avant de procéder ou de prendre part à une offrande, à une libation, à un sacrifice. De là les purifications ou rites purificatoires (κάθαρσις, *lustratio*). Lorsque la tache à effacer était grave, lorsque la souillure à faire disparaître était un crime commis soit envers les hommes, soit envers les dieux, la purification prenait un caractère particulier, devenait une expiation ; les rites expiatoires (*lustratio*, *piaculum*) étaient plus minutieux, plus compliqués, plus sévères que les simples purifications [1].

D'autre part, quand les multiples conditions requises pour la validité d'un sacrifice se trouvaient remplies, les Grecs et les Romains croyaient augmenter encore l'efficacité de l'acte religieux qu'ils accomplissaient en l'entourant, pour ainsi dire, de cérémonies destinées à honorer la divinité : telle paraît être du moins la signification, à l'époque historique, des processions solennelles, des hymnes, des jeux et concours de toute nature qui précédaient, accompagnaient ou suivaient beaucoup de sacrifices.

Tels étaient les rites propitiatoires le plus généralement observés, ceux dont le caractère peut être déter-

1. Stengel, *Op. cit.* §§ 85 sq. p. 138-151 ; Wissowa, p. 327 sq.

miné sans hésitation. Mais nous devons, en outre, citer divers rites, soit exceptionnels à l'époque historique, soit d'une nature spéciale, soit encore d'une origine et d'une signification qui ne sont pas sans laisser quelque place au doute. Si le plus souvent les victimes immolées en l'honneur des divinités étaient des animaux, il arrivait parfois cependant qu'on sacrifiât des êtres humains : le rite était célébré en Grèce dans les cultes de Dionysos Omestès, de Zeus Laphystios, de Zeus Lykaios, etc. ; il avait parfois, mais non toujours, le caractère d'une cérémonie expiatoire[1]. Dans la religion romaine, il paraît avoir été plus exceptionnel ; les Romains lui attribuaient, à tort ou à raison, une origine grecque[2]. C'était encore un genre particulier de sacrifice que le banquet sacré offert aux dieux, appelé par les Grecs θεοξενία, par les Latins *lectisternium*. L'origine des sacrifices humains et des lectisternes remonte sans doute à une époque très reculée, où les conceptions religieuses étaient différentes de celles qui avaient cours pendant la période classique : les uns et les autres sont des survivances d'un rituel qu'inspiraient des idées tout à fait étrangères à un Athénien du siècle de Périclès, à un Romain contemporain d'Auguste, ou même de Caton l'Ancien. D'autres rites encore se présentent avec la même physionomie : tels ceux de l'*aiora*, de l'*amphidromia*, de l'*aquaelicium*, de l'*armilustrium*, du *bidental*, du *dioskodion*, de l'*eiresionè*, de la *lithobolia*, des *lupercalia*, de l'*october equus*. On saisit bien dans les uns et les autres des traits qui permettent de les considérer, ceux-ci comme propitiatoires, ceux-là comme purificatoires ou expiatoires ; mais dans l'ensemble, ils semblent appartenir à une strate religieuse différente de celle qui correspond vrai-

1. Stengel, *Op. cit.* § 74, p. 114-117 ; cf. Frazer, *The Golden Bough*, 2e éd. II, 34 sq. — 2. G. Wissowa, *Op. cit.* p. 354-355.

ment aux temps historiques. C'est en les comparant avec certaines coutumes encore populaires parmi les paysans européens ou bien avec des usages encore aujourd'hui observés par des tribus sauvages, que plusieurs mythologues modernes, Mannhardt et Frazer surtout, ont essayé d'expliquer le sens de ces rites[1].

B. *Rites divinatoires.* — Les Grecs et les Romains ne cherchaient pas seulement à se concilier la faveur de la divinité, à obtenir d'elle la satisfaction de leurs désirs. Ils s'efforçaient aussi de connaître d'avance ses desseins ou, par son intermédiaire, l'avenir ; ils s'adressaient à elle pour savoir ce qu'il convenait de faire en telle ou telle circonstance donnée. La divination, sous ses multiples formes, a tenu une place considérable dans les religions antiques. Les rites divinatoires n'étaient ni moins nombreux ni moins variés que les rites propitiatoires.

C. *Rites des mystères.* — Les cultes à mystères, culte de Déméter à Éleusis, culte des Cabires de Samothrace, culte de Dionysos en Béotie, etc., comprenaient, outre les rites usuels, purificatoires, expiatoires, propitiatoires, des cérémonies particulières, qui ne se célébraient pas dans les autres cultes. Ce sont ces rites spéciaux, dont nous formons une catégorie à part, sous le nom de *rites des mystères*. L'acte essentiel, fondamental, duquel dérivent ces rites, c'est l'initiation, la révélation à un groupe limité de fidèles d'un *secret* caché jalousement aux profanes. La nature, l'aspect extérieur, le contenu, en un mot le fond et la forme du secret étaient variables : à Éleusis, par exemple, on montrait aux initiés des objets, on leur faisait entendre des paroles ou des formules, on leur faisait voir des actes représentés dramatiquement.

1. Mannhardt, *Antike Wald-und Feldkulte* (1875) ; *Mythologische Forschungen* (1884) ; — J. Frazer, *The Golden Bough* (2e éd.) 1900.

Les rites des mystères sont naturellement ceux dont les détails sont le moins connus; les initiés n'ont point rompu le silence qui leur était imposé; quant aux railleries des sceptiques comme Lucien, et aux attaques passionnées des chrétiens, il est prudent de n'y accorder qu'une confiance très mesurée. Des quelques renseignements dignes de foi, qui sont épars dans les documents et les auteurs anciens, on peut conclure, croyons-nous, que le plus souvent la révélation des mystères avait pour objet: 1° la mise en action, sous la forme d'un drame sacré, du mythe ou d'un épisode du mythe de la divinité; 2° la destinée de l'âme humaine, surtout après la mort; 3° comme conséquence de cette révélation, un enseignement, beaucoup moins eschatologique et moral que pratique, si l'on peut s'exprimer ainsi, sur les Enfers; cet enseignement « avait pour objet de mettre l'homme en état de se tirer d'affaire lorsqu'il arriverait dans la demeure d'Hadès[1] ».

D'autre part, on a vu, plus haut, que les anciens connurent le désir de s'approcher le plus près possible de la divinité, au point de s'assimiler avec elle. C'est de ce désir que procèdent certains rites des cultes à mystères, tels que l'omophagie du culte de Dionysos, l'absorption du cycéon dans le culte éleusinien, peut-être certains banquets sacrés, dans lesquels s'opérait, d'après plusieurs mythologues modernes, une véritable communion des fidèles avec la divinité[2]; peut-être aussi les danses, transports et orgiasmes bachiques.

1. Foucart, *Recherches sur l'Origine et la Nature des Mystères d'Éleusis*. p. 63. — 2. W. Robertson Smith, art. « Sacrifice », *Encyclop. Britannica*, 9e édit. XXI, p. 137 sq.; cf. Frazer, *Le Rameau d'or*, tr. franç. t. II, p. 130.

III. — Les Rites dans la vie antique.

Les rites tenaient dans la vie antique une place considérable ; ils étaient mêlés à tous les actes de l'homme, à toutes les circonstances habituelles ou inattendues de son existence.

Dans la vie individuelle et domestique, qu'il est assez malaisé de distinguer complètement l'une de l'autre, puisque l'homme vit plutôt en famille qu'isolé, les actes religieux étaient, pour ainsi dire, incessants. La naissance, le passage de l'enfance à l'âge adulte, lemariage, la mort étaient chez les anciens accompagnés de rites spéciaux.

La vie quotidienne en était de même toute remplie. Le matin, à chacun de ses repas, le soir, le Grec faisait une libation sur l'autel d'Hestia, la déesse du foyer ; chaque jour, « les vieux Romains et plus tard ceux qui étaient restés fidèles aux mœurs antiques, faisaient, avec leurs enfants et leurs esclaves, la prière du matin et offraient un sacrifice à table »[1]. Avant de se mettre au travail, on invoquait le patron de sa corporation. A la campagne, tous les actes essentiels de la vie rurale, sous sa forme agricole et pastorale, étaient précédés de rites ; les calendriers rustiques, les inscriptions, les auteurs tels que Caton, Ovide, Columelle nous font connaître les cérémonies multiples qu'il fallait célébrer dans les champs pour s'assurer une bonne récolte, pour attirer sur ses moissons, sur ses troupeaux, sur ses granges, sur ses étables, la protection et la faveur des divinités, pour en détourner les mauvaises influences et les catastrophes[2]. C'est précisément la multiplicité de ces rites,

1. Marquardt et Mommsen, *Manuel des Antiquités romaines* (tr. franç.), t. XII, p. 152. — 2. Voir en particulier, *Corp. inscr. lat.* I². Cat. *De re rustica* ; Ovid. *Fasti* ; Columell. *De re rustica*.

de ces prières, de ces libations, de ces sacrifices, qui explique la présence dans chaque demeure grecque ou romaine d'autels, de niches occupées par des images divines, même de petites chapelles ou d'oratoires; qui explique aussi le nombre considérable de sanctuaires, le plus souvent très modestes, dont la campagne était remplie, ou mieux encore le caractère sacré attribué à tant de hauteurs, à tant de grottes, à tant de sources, à tant d'arbres. A Rome, chaque partie de la maison, chaque opération agricole était nommée dans les *indigitamenta* ou dans les formules sacerdotales. Enfin, outre les actes courants, habituels, réguliers de la vie quotidienne, individuelle et domestique, certains événements exceptionnels, un départ, un retour, l'arrivée d'une bonne nouvelle, une convalescence, une récolte particulièrement bonne, étaient l'occasion d'actes religieux, de rites.

Il est inutile, après la lumineuse démonstration de Fustel de Coulanges[1], d'insister sur le caractère religieux du lien par lequel les Grecs et les Romains se sentaient rattachés à leurs ancêtres. Ce caractère nous fait mieux comprendre la place que tenaient dans la vie antique les rites du culte des Θεοὶ πατρῷοι et des Θεοὶ μητρῷοι; la fréquence de ceux qu'on célébrait, soit en l'honneur de la déesse du foyer, soit sur les flammes mêmes du foyer, les invocations incessantes au Zeus Herkeios, au Zeus Ktésios, aux Pénates, aux Lares; certaines cérémonies enfin, qui attestent l'existence d'un culte domestique des morts.

La famille n'était que le plus étroit des groupes sociaux ou politiques dont l'individu faisait partie dans l'antiquité. Les rites ne jouaient pas un rôle moins

1. Dans la *Cité antique*.

important dans le γένος grec et la *gens* romaine, dans la phratrie grecque et la curie romaine, dans les diverses associations ou corporations de la Grèce et de Rome. Comme aucun de ces groupements, quels qu'en fussent l'origine et le caractère, ne manquait d'être fondé sur la religion ou cimenté par elle, il en résultait que les actes religieux formaient une partie essentielle de leur vie collective.

Quant à la cité ou l'État, on peut dire que rien ne s'y faisait sans l'accomplissement de quelque rite. La vie de la cité était, à ce point de vue, calquée sur celle de l'individu ou de la famille : des actes religieux précédaient ou accompagnaient tous les actes publics. Il y avait un foyer de l'État, comme il y avait, dans chaque maison, un foyer domestique : ce foyer était en Attique le Prytanée, à Rome le temple de Vesta. Les corps constitués, tels que la Boulè d'Athènes et le Sénat romain, les assemblées publiques ne se réunissaient jamais sans que la séance s'ouvrît par un acte religieux, prière, invocation, sacrifice, prise des auspices. Le Sénat romain ne pouvait être convoqué que dans un endroit inauguré ou *templum*. Aucun magistrat de Grèce ou de Rome n'entrait en fonctions sans offrir un sacrifice et sans prêter serment. A Rome, tout magistrat devait d'abord procéder à la cérémonie particulière appelée la prise d'auspices. Une cérémonie religieuse était célébrée au début de toute entreprise importante, par exemple quand l'armée partait pour une expédition : qui ne connaît les lignes fameuses où Thucydide mentionne les prières, les libations, les hymnes qui accompagnèrent le départ de la flotte athénienne pour la Sicile [1] ? Tout consul romain, avant d'aller prendre le commandement des légions,

1. VI, 32.

faisait quelque vœu à la divinité : ces vœux étaient spécialement appelés *vota nuncupata*. Nous pourrions multiplier sans fin les exemples : qu'il suffise d'avoir mis ici en lumière que la vie antique sous toutes ses formes, individuelle, domestique, sociale, politique, privée ou publique, était marquée, à chaque instant, par un rite, tantôt très simple, comme la prière, l'invocation, la libation, tantôt solennel, comme le serment des magistrats, la prise des auspices, les sacrifices offerts au nom de l'État pour remercier la divinité d'une victoire décisive ou d'une paix avantageuse. De même que les dieux eux-mêmes, les rites surgissaient partout, à tout instant, dans la vie des Grecs et des Romains.

IV. — Conditions de Temps, de Lieu, de Personnes.

La pratique incessante de rites si nombreux était-elle soumise à des conditions impérieuses de temps et de lieu? Était-elle strictement réservée à certaines personnes, interdite à toutes les autres? Cette question est fort complexe, en raison du nombre et de la variété des rites. Elle comporte non pas une seule, mais de multiples réponses.

Le temps. — Il semble bien que la prière, le vœu, le serment, l'imprécation, et, d'une manière générale, les rites propitiatoires de caractère individuel et privé, tels que l'offrande simple et la libation, pouvaient être pratiqués, sauf cas exceptionnels, n'importe quel jour et à n'importe quelle heure de la journée. Rien dans les documents ne nous indique qu'une limitation ait été apportée en cette matière à la libre initiative des individus. Il n'en était pas de même pour certains rites de la religion domestique, ni pour les rites de caractère public ou collectif. Chez les Romains, le sacrifice quoti-

dien offert aux Lares n'avait lieu que pendant le repas; les *Lemuria* devaient être célébrés après minuit. Quant aux rites du culte public, ils se composaient, en Grèce et à Rome, à la fois de cérémonies dont les dates étaient fixées d'avance, de fêtes fixes, — de cérémonies, dont les dates variaient chaque année, de fêtes mobiles, — même de cérémonies imprévues, déterminées par des circonstances fortuites, telles que l'apparition de prodiges, un danger pressant, le départ d'une flotte ou d'une armée, etc. A Rome, « l'indication des fêtes mobiles et extraordinaires, dit Marquardt, était l'affaire des consuls, et, en leur absence, celle du *praetor urbanus*[1] ». C'était donc des magistrats civils, non les pontifes, qui fixaient d'avance les dates de ces fêtes. Au contraire, le calendrier, qui indiquait les fêtes fixes, était confectionné par les pontifes, qui avaient la charge de veiller à l'observation des jours de fête. N'y a-t-il pas, dans cette différence même, la preuve que certaines cérémonies religieuses étaient plus particulièrement soumises à de rigoureuses conditions de temps? Il y avait, à ce point de vue, une grande variété parmi les rites et les fêtes. Si le paysan attique était libre d'adresser une prière ou d'offrir quelques fruits à une divinité champêtre, quand il le voulait, le myste d'Éleusis ne pouvait assister aux mystères de Déméter et de Coré qu'aux dates fixées par le rituel.

Le lieu. — En apparence, la condition de lieu semble plus rigoureuse : la plus grande partie des rites se pratiquent sur le foyer, dans les *sacella*, *lararia*, et sur les autels domestiques, quand il s'agit de cultes privés ou familiaux; dans les sanctuaires si nombreux et si divers que la Grèce et Rome ont connus, depuis les bois sacrés

1. *Manuel des Antiquités romaines*, trad. fr. t. XII, p. 357.

et les sources jusqu'aux édifices magnifiques comme le Parthénon ou le temple de Jupiter Capitolin, s'il s'agit de cultes publics. A première vue, on ne conçoit guère un sacrifice ou une libation en l'absence d'un autel. D'autre part, puisque les rites sont les procédés employés par l'homme pour atteindre la divinité, ils doivent logiquement être pratiqués de préférence là où la divinité séjourne, dans les lieux qui lui ont été consacrés, devant les images où l'on croit qu'elle aime à résider. Et pourtant, il serait inexact d'affirmer que les anciens n'ont prié, invoqué les dieux, offert des libations, même de véritables sacrifices, que dans des sanctuaires ou sur des autels. Des chevaux et des taureaux, pour être sacrifiés à Poseidon, étaient précipités dans les flots; c'est au même dieu qu'Alexandre fait une libation en plein Hellespont. De même, maintes offrandes, dédiées aux divinités fluviales, étaient simplement jetées dans les rivières[1]. Des rites, comme l'*aiora*, se célébraient dans les vergers, sous les arbres. Même chez les Romains, où la notion du *templum* paraît avoir été d'une si rigoureuse précision, le rite de la *devotio* pouvait se pratiquer, sans condition de lieu, sur un champ de bataille par exemple et en pleine mêlée; divers rites agraires, recommandés par Caton, se célébraient *in silva*, ou dans le champ même qu'il fallait *lustrare*[2]. S'il est historiquement vrai de dire que la plupart des actes religieux se consommaient dans des lieux consacrés, il ne faut pas en conclure qu'il y eût là une obligation rituelle absolue : nombreux sont les cas contraires qu'on pourrait énumérer. Il n'y a là, d'ailleurs, rien qui doive surprendre; les sanctuaires étaient sur la terre les demeures préférées, mais non exclusives, de la divinité. Zeus était

1. Stengel, *Die griechischen Kultusalterthümer*, § 77, p. 120-121. — 2. Cato, *De re rustica*, LXXXIII, CXLI

partout dans le ciel diurne, et son éclair jaillissait de toutes les parties de l'atmosphère ; Poseidon était partout dans la mer calme ou irritée ; Cérès résidait dans tous les sillons, Silvain dans tous les bois et dans tous les jardins.

Les personnes. — En règle générale, les anciens n'ont point pensé que les rites dussent être célébrés par des personnages revêtus d'un caractère particulier permanent et spécialement préparés, par une initiation plus ou moins longue, aux fonctions rituelles et religieuses. On a souvent remarqué qu'il n'y avait pas eu en Grèce ni à Rome de classe sacerdotale. Les rites du culte domestique étaient pratiqués par le *pater familias*; dans certains cas, à son défaut, par un esclave de la famille [1]. Le culte public était célébré par des magistrats, et les prêtres proprement dits n'y intervenaient, suivant l'expression de Marquardt, qu'à titre d'experts : « Il le fallait, car les sacrifices les plus usuels étaient accomplis eux-mêmes suivant des règles minutieuses qu'il n'était pas possible d'observer sans une connaissance très précise des rites et sans une expérience consommée [2]. » Mais ce qu'il faut noter, c'est que dans la cérémonie religieuse, dans le rite célébré au nom de la cité, *pro populo,* le véritable représentant de la cité, l'intermédiaire entre les hommes et la divinité, c'est le magistrat, l'archonte à Athènes, le consul à Rome, mais non l'ἱερεύς ou le *sacerdos*. Les seuls cultes, où les prêtres aient tenu peut-être une place analogue à celle qu'occupent les prêtres dans nos sociétés modernes, sont les cultes à mystères : chargés des révélations sacrées, ils enseignaient, sinon un dogme, du moins des formules

1. P. Monceaux, *La Grèce avant Alexandre,* p. 26 ; Cato, *De re rustica,* CXLIII. — 2. *Manuel des Antiquités romaines,* trad. fr. t. XII, p, 264 sq.

destinées à rassurer l'homme sur la destinée de son âme après la mort. Encore convient-il de ne pas trop appuyer sur l'analogie que nous signalons ; car, les Grands Mystères d'Éleusis terminés, jusqu'à leur prochaine célébration, les membres du sacerdoce éleusinien vivaient de la même vie que leurs compatriotes.

Sans être des prêtres proprement dits, les devins, augures, aruspices, pratiquaient les rites divinatoires. Là encore, pour reprendre l'ingénieuse expression de Marquardt, nous nous trouvons en présence d'experts, plutôt que d'hommes exclusivement chargés de ces rites, exclusivement compétents pour les pratiquer. A Delphes, c'était bien la Pythie qui rendait l'oracle ; mais c'étaient les prêtres du temple qui l'interprétaient. Il en était de même à Dodone, à Épidaure, etc. A Rome même, où les augures jouaient un rôle si considérable dans le culte public, les magistrats étaient officiellement investis du droit de prendre les auspices, de la *spectio* ; ce qui incombait spécialement à l'augure, était la *nuntiatio*.

En résumé, les conditions de temps, de lieu, de personnes paraissent n'avoir été rituellement impératives ni en Grèce, ni à Rome : en fait, elles étaient observées beaucoup moins dans le culte privé que dans le culte public, et l'on se ferait une idée incomplète de la dévotion grecque et romaine, si l'on s'en tenait aux rites qui étaient pratiqués à dates fixes, dans des lieux consacrés ou des sanctuaires bâtis, par des personnages portant le titre de prêtres ou un titre analogue. Il n'y avait point de jour sans rites ; tout lieu pouvait être le théâtre d'un acte religieux ; tout homme, à condition qu'il fût pur, pouvait pratiquer les rites de sa religion.

V. — Le Caractère des Rites en Grèce et a Rome.

Il est évident que, par essence et par définition, tout rituel se compose de règles qu'il faut observer. Toutefois, les sentiments, avec lesquels on se conforme au rituel, peuvent varier; le respect, qu'on professe pour les rites, peut être très strict, très étroit, hostile à toute modification même extérieure de la règle ; au contraire, ce respect peut s'allier avec l'expression spontanée d'une pensée intérieure. Il y avait, à ce point de vue, une différence sensible entre la Grèce et Rome. Il ne semble pas, par exemple, que les Grecs aient eu, pour la lettre même de leurs prières, de leurs formules rituelles, de leurs hymnes, le respect absolu que les Romains gardèrent pour les leurs, au point d'en arriver à ne plus comprendre eux-mêmes leurs antiques *carmina*. « Il est à noter, écrit justement Chantepie de la Saussaye [1], que pour les Grecs la prière n'a pas été uniquement une chose rituelle, mais qu'ils l'ont enrichie d'idées et de sentiments religieux. Peu de peuples nous ont laissé, dans la prière, autant de manifestations de piété intérieure que les Grecs. Les Spartiates priaient les dieux de leur faire don de ce qui était bon et beau; Pythagore et Socrate enseignaient qu'il fallait leur demander le bien; Platon décrit la piété se manifestant dans la prière. » A Rome, au contraire, la prière ne perdit jamais complètement son caractère d'incantation magique. Valère Maxime cite, comme un fait exceptionnel et unique, la modification que Scipion Émilien fit apporter au *carmen precationis* public [2]; d'après Aulu-Gelle, les prières, qu'il fallait adresser aux dieux immortels, formaient un recueil qui

1. *Manuel d'Histoire des Religions*, trad. Hubert-Lévy, p. 546. — 2. Val. Max. IV, 1, 10.

se trouvait dans les *libri sacerdotum populi romani*[1]. En ce qui concerne les libations, les sacrifices, les purifications et expiations, les consultations d'oracles et procédés divinatoires divers, les processions et les jeux, rien n'indique que la Grèce ait cru autant que les Romains à la nécessité d'une impeccable observance : en tout cas, on ne connaît point chez les Grecs de notion ni de rite qui soient comparables à la notion et au rite du *piaculum* romain, quand ce terme est employé pour désigner quelque dérogation, souvent imperceptible, aux règles du rituel. Les rites purificatoires ou expiatoires du culte grec étaient destinés à effacer des souillures matérielles ou morales, mais non, semble-t-il, des maladresses ou des oublis rituels. D'ailleurs, Plutarque, qui connaissait fort bien la religion grecque, cite, comme un des caractères particuliers de la religion romaine, le soin et la ténacité avec lesquels les Romains recommençaient jusqu'à trente fois les cérémonies dans lesquelles ils croyaient avoir remarqué quelque défaut ou quelque obstacle[2]. Il ressort, avec évidence, du passage de Plutarque, que la même rigueur n'existait pas en Grèce. Si donc les rites n'étaient pas moins nombreux dans la religion grecque que dans les cultes romains, s'ils y tenaient une place aussi grande, du moins, d'après tout ce que nous savons, ils pesaient d'un poids moins lourd sur la pensée et sur l'âme, ils ne comprimaient pas ou ils comprimaient beaucoup moins les élans du sentiment religieux.

1. *Noct. Attic.* XIII, 23 (22). — 2. *Coriol.* XXV; Polyb. VI, 56; cf. Boissier, dans la *Revue d'Histoire des Religions*, t. IV (1881), p. 308.

LE SACRIFICE

ET LES RITES DU SACRIFICE A ROME[1]

A Rome, le mot *sacrificium*, dans son sens le plus général, désignait, au moins à l'origine, tout acte par lequel un objet ou un être devenait propriété exclusive de la divinité, *sacer* ou *sacrum*[2]; le verbe *sacrificare*, dont dérive *sacrificium*, signifiait, sans aucun doute, *sacrum facere.* A l'époque classique et dans l'usage courant, le terme *sacrificium* avait toutefois un sens plus restreint. On ne l'appliquait qu'aux actes rituels, dans lesquels un être ou un objet était tué, brûlé, détruit de quelque manière, en l'honneur d'une divinité et près d'un autel. Isidore de Séville semble confondre les deux significations du mot dans la définition qu'il donne du *sacrificium : Sacrificium autem est victima, et quaecunque cremantur in ara seu ponuntur; omne autem quod deo datur aut dedicatur aut consecratur*[3].

Le premier membre de phrase définit assez nettement le *sacrificium* proprement dit; dans le second, il paraît y avoir confusion entre le *sacrificium*, la *dedicatio* et la *consecratio* : or ces trois mots ne peuvent être considérés comme synonymes. Si tout *sacrificium* comporte, par

1. Art. SACRIFICIUM (Rome) du *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* de MM. Daremberg et Saglio. — 2. Isidor. *Etymol.* XIX, 38 : « Sacrificium, quasi sacrum factum ». — 3. Id. *Ibid.* XIX, 30.

définition même, la *consecratio* de l'objet ou de l'être sacrifié, la réciproque n'est pas exacte; il peut y avoir *consecratio* sans *sacrificium*. Quant à la *dedicatio*, c'est un acte surtout officiel et de caractère public, avec lequel le *sacrificium* ne saurait être confondu. Les *donaria* n'étaient pas non plus des *sacrificia*; les offrandes n'étaient point destinées à être immolées ou brûlées; au contraire, elles devaient être conservées avec le plus grand soin dans les sanctuaires. Sans chercher à donner une définition abstraite du *sacrificium* chez les Romains, nous dirons seulement qu'il y avait *sacrificium* toutes les fois qu'un être animé ou un objet inanimé[1], offert à la divinité par un individu ou un groupe collectif, famille, *gens*, association, cité, était, soit près d'un autel, soit sur l'autel même, tué, brûlé, détruit, de quelque manière que ce fût, partiellement ou totalement.

Dans les limites mêmes de cette définition, les *sacrificia* peuvent être répartis en plusieurs catégories. Si l'on tient compte de l'intention dans laquelle le sacrifice a été accompli, on peut distinguer les sacrifices honorifiques, c'est-à-dire les sacrifices par lesquels on veut honorer la divinité, s'assurer sa bienveillance et sa protection, s'acquitter envers elle; les sacrifices expiatoires, par lesquels on veut apaiser le courroux de la divinité offensée; les sacrifices divinatoires, dont le but est de fournir, par l'observation de diverses particularités, surtout par l'examen des entrailles des victimes, des indications sur l'avenir et sur la volonté des dieux. Les épithètes employées par les Romains pour distinguer les *hostiae hono-*

1. MM. Hubert et Mauss, dans leur *Essai sur la Nature et la Fonction du Sacrifice*, disent excellemment: « On doit appeler sacrifice toute oblation, même végétale, toutes les fois que l'offrande ou qu'une partie de l'offrande est détruite, bien que l'usage paraisse réserver le mot de sacrifice à la désignation des seuls sacrifices sanglants. » (L'*Année sociologique*, 1898, p. 39-40.)

rariae, *piaculares*, *consultatoriae*, paraissent répondre à cette classification. D'autre part, on a souvent divisé les sacrifices en deux grandes classes : les sacrifices non sanglants, les sacrifices sanglants. Cette distinction porte exclusivement sur un caractère extérieur de l'acte rituel ; s'il est difficile de la tenir pour fondamentale, il convient, du moins, de ne pas la négliger, car elle permet d'établir une différence assez nette entre la libation, par exemple, et l'immolation d'une victime. Sans nous prononcer pour telle ou telle classification, nous nous proposons : 1° d'examiner successivement les libations, les sacrifices d'animaux, les sacrifices humains ; 2° de déterminer quelles étaient les conditions extérieures nécessaires pour qu'un sacrifice fût valable ; 3° de rechercher quelle était la véritable signification des sacrifices à Rome.

I. — Les Sacrifices, étudiés au point de vue des Objets ou des Êtres sacrifiés.

1° *Sacrifices non sanglants : libations.* — Les mots *libare*, *libamina*, *libationes* s'appliquaient, en latin, à toutes les offrandes non sanglantes que l'on répandait ou dont on répandait une partie dans la flamme allumée sur l'autel, que cet autel fût le foyer domestique ou un autel proprement dit placé dans un sanctuaire consacré. Après avoir rappelé la légende, d'après laquelle Liber Pater le premier, à son retour des Indes, aurait mis à part les prémices de son butin pour Jupiter, lui aurait offert le cinname, l'encens et les entrailles rôties d'un taureau, Ovide ajoute :

> *nomine ab auctoris ducunt libamina nomen*
> *libaque, quod sacris pars datur inde focis*[1].

1. *Fast.* III, 729-734.

Les offrandes, auxquelles s'appliquaient les termes de *libamina*, *liba*, étaient de diverses catégories : elles comprenaient des liquides d'usage courant parmi les hommes, tels que le vin, *vinum*[1], plus spécialement le vin pur, *merum*[2], et le lait, *lac*[3] ; des herbes et des plantes odoriférantes, romarin, laurier, herbes sabines, rameaux de pin[4] ; des parfums d'origine orientale, encens, myrrhe, *crocus* et *costum*[5] ; divers produits agricoles, considérés comme prémices des fruits de la terre, *far*, *farra*[6], *fruges*,[7], *baccae*[8], *spicae*[9] ; du miel, quelquefois en rayons, *mel*[10], *favi*[11] ; des aliments usuels, *dapes*[12] ; du sel, *sal*[13] ; enfin certains gâteaux spécialement préparés pour les cérémonies religieuses suivant des prescriptions rituelles, la *mola salsa* et les *liba*[14].

Ces diverses libations faisaient partie du culte domestique, comme des rites qui se célébraient dans les sanctuaires publics. A l'intérieur de chaque maison, c'était au moment des repas, au début ou entre le premier et le second service, qu'on procédait aux libations en allant porter au foyer et en jetant dans le feu une partie des aliments[15]. Dans les sanctuaires et les temples, les libations étaient pratiquées soit isolément soit en même temps qu'on immolait une victime. Plusieurs écrivains anciens affirment qu'à l'origine les libations seules, c'est-à-dire les sacrifices non sanglants, existaient dans le

1. Cato, *De re rust.* 132, 134 ; Ovid. *Fast.* II, 653 ; IV, 935. — 2. Virg. *Aen.* V, 77. — 3. Schwegler, *Röm. Geschichte,* I, p. 421, n. 5. — 4. Ovid. *Fast.* IV, 741-742. — 5. Id. *Ibid.* I, 339 sq. — 6. Ovid. *Fast.* I, 338 ; II, 519. — 7. Id., *Ibid.* II, 651 ; Cicer. *De legib.* II, 8 ; Plin. *Nat. hist.* XVIII, 7. — 8. Cic. *Loc. cit.* — 9. Festus, *s. v. floriferium, sacrima.* — 10. Daremberg et Saglio, *Dictionnaire...*, art MEL, t. III, p. 1706. — 11. Ovid. *Fast.* II, 652-653. — 12. Cato, *De re rust.* 132 ; Tibull. I, 5, 28, — 13. Ovid. *Fast.* I, 338. — 14. Daremberg et Saglio, *Dictionnaire...*, articles LIBUM et MOLA. — 15. Servius. *Ad Aeneid.* I, 730. Cf. Virgil. *Georg.* IV, 378 sq. ; Sil. Italic. *Pun.* VII, 181 sq.

culte romain [1]; cette assertion a été fort justement révoquée en doute par les savants modernes ; il y a, dans la religion romaine la plus ancienne, des indices certains de l'existence de sacrifices sanglants [2].

2° *Sacrifices sanglants : victimes animales.* — Dans les sacrifices sanglants, les victimes immolées aux dieux étaient le plus souvent des animaux, quelquefois des êtres humains. Nous nous occuperons d'abord des sacrifices d'animaux. Les Romains choisissaient principalement les victimes dans les trois races bovine, ovine et porcine [3]; les animaux de race bovine étaient qualifiés *victimae* [4], tandis que les autres animaux portaient le nom d'*hostiae* [5]. Il ne convient pas d'attribuer à cette division une valeur excessive : les deux mots paraissent avoir été employés pour désigner toutes les victimes en général ; c'est le cas, par exemple, pour *hostia* dans ce texte de loi cité par Cicéron : (*sacerdotes*) *quae cuique divo decorae grataeque sint hostiae providento* [6], et dans cette phrase de Cicéron lui-même : *Jam illud ex institutis pontificum et haruspicum non mutandum est quibus hostiis immolandum cuique deo* [7]... On se servait de même du mot *victima* dans l'acception générale de notre mot *victime* [8]. Outre les animaux appartenant aux trois races bovine, ovine et porcine, les Romains sacrifiaient, dans certains cas particuliers, des chevaux ; des coqs et des poules en l'honneur d'Esculape [9]; des chiens et des chiennes aux Lupercales et dans quelques autres cultes, tels que celui

1. Ovid. *Fast.* I, 347 sq.; Dion. Halic. II, 74; Plin. *Natur. hist.* XVIII, 7; Plut. *Numa*, 8. — 2. Marquardt et Mommsen, *Manuel des Antiq. rom.* (tr. franç.), t. XII, p. 204-205. — 3. Id. *Op. cit.* p. 205-209. — 4. *C. i. lat.* VI, 2059 (*Acta fratr. Arval.* a. 81). — 5. *Ib.* VI, 2104 (*Acta fratr. Arval.* a. 218); cf. Varro, *De ling. lat.* V. 98. — 6. *De legib.* II, 8. — 7. *Ibid.* II, 12. — 8. Par ex. Cicer. *Ad. Att.* I, 13; cf. Isidor. *Etym.* XIX, 30. — 9. Tertull. *Apolog.* 46; Fest. *s. v. in insula.*

de ROBIGO, de la Canicule et des Lares[1]; des poissons aux VOLCANALIA[2].

Les victimes, de quelque race qu'elle fussent, formaient des catégories distinctes suivant leur âge, leur sexe, parfois aussi leur couleur. En ce qui concernait l'âge des victimes, on distinguait les *lactentes* et les *majores*[3]. Suivant l'opinion le plus généralement adoptée, les animaux *lactentes* étaient ceux qui n'avaient pas encore leurs deux rangées de dents, supérieure et inférieure, qui n'étaient point encore *bidentes* ou *ambidentes*[4]. Les animaux *majores* étaient ceux qui avaient dépassé cet âge. Outre cette distinction essentielle, certaines règles prescrivaient soit de n'immoler les victimes *lactentes* qu'un certain nombre de jours après leur naissance, les porcs cinq ou dix jours, les brebis sept jours, les veaux trente jours[5], soit de choisir spécialement pour tels ou tels sacrifices des brebis et des moutons dont la laine n'avait pas encore été tondue, *oves altilaneae*, *arietes*, *verveces altilanei*[6]. En ce qui concerne le sexe des victimes, on immolait, en général, des mâles aux dieux, des femelles aux déesses[7]; toutefois, cette règle souffrait des exceptions : par exemple, on sacrifiait annuellement, au nom de l'État, une génisse, *juvenca*, à Hercule[8]. Ces exceptions devaient être assez nombreuses, puisque Cicéron attribue aux prêtres la tâche d'indiquer aux fidèles, *ex institutis pontificum et haruspicum*, à quelles divinités il faut immoler des animaux mâles, à quelles

1. Plut. *Quaest. rom.* 51, 52; Fest. *s. v. catularia.* — 2. Varr. *De ling. latin.* VI, 20; Fest. *s. v. piscatorii ludi.* — 3. Cicer. *De legib.* II, 12; *Quibus hostiis immolandum cuique deo, cui majoribus, cui lactentibus, cui maribus, cui feminis.* — 4. Marquardt et Mommsen. *Loc. cit.* p. 205-206. — 5. Plin. *Nat. hist.* VIII, 183, 206; Varr. *De re rust.* II, 4, 16. — 6. Serv. *Ad Aen.* XII. 170; *C. i. lat.* VI, 2099 (*Acta frat. Arval.* a. 183.) — 7. Arnob. VII, 19. — 8. Varr. *De ling. latin.* VI, 54.

divinités conviennent des victimes femelles[1]. Il y avait aussi des prescriptions assez rigoureuses quant à la couleur des victimes : en général, les divinités du ciel préféraient des animaux blancs ; les divinités qui avaient quelque rapport avec le feu, des victimes au poil roux ; les divinités infernales n'agréaient que des animaux de couleur noire ou foncée[2]. A vrai dire, on ne se gênait guère pour tourner les difficultés qui résultaient parfois de telles prescriptions : quand les taureaux blancs faisaient complètement défaut, on blanchissait à la craie la victime destinée à Jupiter Capitolin[3].

Outre les conditions de race, d'âge, de sexe, de couleur, les animaux offerts en sacrifice devaient remplir certaines conditions générales communes à toutes les victimes. Ils devaient être sans tares; c'en était une pour les bœufs d'avoir porté le joug ou tiré la charrue[4]. A plus forte raison, un animal boiteux, borgne, blessé, etc., était-il, par là même, écarté de toute cérémonie religieuse. Ces qualités spéciales requises de la victime étaient exprimées d'un seul mot : elle devait être *pura*[5].

La réunion de toutes les conditions ci-dessus indiquées était tellement nécessaire que les animaux destinés aux sacrifices, du moins aux sacrifices publics, étaient soumis à un véritable examen officiel, la *probatio* ; une victime n'était admise que si elle avait été *probata*[6]. La *probatio* était faite soit par les magistrats, consuls ou préteurs, qui offraient les sacrifices[7], soit par les prêtres[8].

Si, le plus souvent, une seule victime était immolée,

1. *De legib.* II, 12. — 2. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, p. 348. — 3. Juvenal. X, 65 ; Schol. *ad. loc.* — 4. Macrob. III. 5, 5. — 5. G. Wissowa, *Op. cit.* p. 351 et note 3. — 6. Cicer. *De lege agrar.* II, 93 ; Plin. *Nat. hist.* VIII, 183 ; Tertull. *Ad nat.* I, 10; *Apolog.* 30. — 7. Cic. *L. c.* ; Tertull. *Ad nat.* I, 10. — 8. Tertull. *Apolog.* 30 : *quum hostiae probantur penes vos a vitiosissimis sacerdotibus...*

dans certains cas, le sacrifice comprenait l'immolation de plusieurs animaux : la plus fameuse des cérémonies de ce genre était le sacrifice des *suovetaurilia*, où l'on offrait à Mars un taureau, un bélier et un porc.

Quand la victime ou les victimes avaient été choisies et admises (*optatae*, *probatae*), alors l'acte même du sacrifice, l'opération rituelle commençait. On peut la diviser en trois parties ou moments : 1° la victime est parée et amenée à l'autel; 2° elle est consacrée à la divinité et immolée ; 3° ses chairs sont partagées entre la divinité et les hommes, après qu'on en a examiné certaines parties pour y reconnaître la volonté divine.

C'était surtout la tête de la victime qui était ornée : les éléments essentiels de cette parure étaient l'*infula*, la *vitta*, plus rarement une plaque richement décorée, qu'il faut peut-être appeler *frontale*[1], des guirlandes de fleurs; les cornes des bœufs étaient dorées[2], et parfois on mettait sur leur dos une large bande d'étoffe, plus ou moins richement ornée, le *dorsuale*. Cette toilette terminée, la victime ou les victimes étaient conduites en procession jusqu'auprès de l'autel par les *ministri*, *popae*, *cultrarii*, *victimarii* ; sur les monuments, ces personnages sont représentés nus jusqu'à la ceinture ; ceux-ci portent sur l'épaule le *malleus* ou la *securis* ; ceux-là tiennent à la main le *culter*. Cette procession avait une importance toute particulière dans les sacrifices purificatoires ; mais, quelle que fût l'intention dans laquelle la victime était offerte aux dieux, toute résistance de l'animal à se laisser mener à l'autel était tenue pour un indice de très mauvais augure ; à plus forte raison, renonçait-on à sacrifier la bête lorsqu'elle réussissait à s'échapper[3].

1. Daremberg et Saglio, *Dictionnaire...*, art. FRONTALE. —2. Virgil. *Aen.* V, 366 : IX, 627 ; cf. Henzen, *Acta frat. Arval.* p. 144. — 3. Plin. *Nat. hist.* VIII, 183 ; Serv. *Ad Aen.* II, 104 et 140 ; Macrob. *Sat.* III, 5, 8.

Lorsque la victime avait été amenée à l'autel sans difficulté ni incident, le second moment de la cérémonie commençait. Le magistrat ou le prêtre qui offrait le sacrifice procédait d'abord à une libation d'encens et de vin [1], puis il consacrait la victime par le rite de l'*immolatio* proprement dite, c'est-à-dire en répandant sur sa tête la *mola salsa* et une coupe de vin [2]. Le sens de ce rite n'est point douteux ; jusque-là la victime n'appartenait pas à la divinité ; après l'*immolatio*, elle est *sacra* : *immolare*, dit Festus, *est mola*, *id est farre molito et sale*, *hostiam perspersam sacrare* [3]. Après avoir été consacrée, la victime était tuée ; à l'origine et peut-être dans les sacrifices privés, c'était le prêtre lui-même qui la tuait; dans les sacrifices publics, le prêtre ou le magistrat, chargé de la cérémonie, se contentait de faire un geste symbolique, par exemple, de promener un couteau tout le long du dos de la victime, depuis le front jusqu'à la queue [4]. L'animal était mis à mort par des *ministri*, ceux-là mêmes qui avaient conduit la victime ou les victimes à l'autel, *cultrarii*, *popae*, *victimarii* ; les taureaux et les bœufs étaient frappés avec une hache, *securis* ; les veaux et les génisses étaient abattus avec un maillet, *malleus* ; les bêtes de race ovine et porcine étaient égorgées avec un couteau, *culter* [5].

Loin de marquer le terme de la cérémonie, la mort de la victime n'était, au contraire, que le prélude de pratiques minutieuses et compliquées, où l'extispicine tenait une place importante. Abattue ou égorgée, la victime était, en général, dépecée; des chairs proprement dites,

1. Ovid. *Fast.* IV, 953 sq. — 2. Cicer. *De divinat.* II, 16, 37. — 3. *S. v. immolare.* — 4. Serv. *Ad Aen.* XII, 173. — 5 Voir les textes cités par Marquardt et Mommsen, *Manuel des Antiq. rom.* (tr. franç.), t. XII, p. 217; mais on ne doit pas en tirer une règle absolue. Ainsi le couteau était aussi employé pour les grands animaux.

viscera, on séparait les *exta*; ce dernier mot désignait le foie, les poumons, le cœur, le fiel et la membrane qui enveloppe les intestins (*jecur*, *pulmo*, *cor*, *fel*, *omentum*). Ces divers organes, auxquels il faut peut-être joindre l'estomac et les reins, étaient d'abord soumis à l'examen des haruspices; si cet examen ne révélait, dans la constitution de la victime, aucune anomalie, aucune tare, on en concluait que le sacrifice avait été agréé par la divinité; on tirait aussi de ces examens de multiples indications sur la volonté divine, sur l'avenir, sur les événements prochains, etc. Quand l'examen des *exta* était terminé, les sacrificateurs procédaient à une sorte de cuisine savante : ils coupaient les divers *exta* en morceaux, que les auteurs appellent *prosecta*, *prosiciae*, *prosicies*, *prosicium* [1] ; à ces *prosecta* ils ajoutaient quelques autres parties de la victime (*augmenta*, *magmenta*), un morceau de la queue, un morceau du cou, un morceau de la hanche, une sorte de farce et des saucisses : le tout, dûment préparé, mélangé, dosé et cuit, composait un plat ou *ferculum*, sur lequel on répandait, comme on l'avait fait sur la tête de la victime encore vivante, de la *mola salsa* et du vin. Sous cette forme, les *exta* étaient placés sur l'autel, *porrecta* ou *reddita* [2] ; c'était la part de la divinité; elle était brûlée. Le reste des chairs de l'animal sacrifié était dès lors considéré comme non sacré, et consommé soit par les prêtres, soit par les fidèles au nom desquels le sacrifice avait été accompli, soit peut-être, en cas de cérémonies officielles, par les magistrats et les sénateurs [3].

Tels étaient, abstraction faite des cas particuliers et des circonstances exceptionnelles, les rites du sacrifice romain, les divers actes, dont l'ensemble, la succession,

1. Marquardt et Mommsen, *Op. cit.* p. 219. — 2. Id. *Ibid.* p. 219-220. — 3. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, p. 353-354.

les rapports réciproques, rigoureusement déterminés par le rituel, constituaient le sacrifice.

Les sacrifices d'animaux n'avaient pas tous le même caractère ; ils n'étaient pas tous offerts dans la même intention. Les uns étaient simplement propitiatoires ; d'autres étaient des sacrifices d'actions de grâces, *supplicationes*, *gratulationes*, qu'on offrait, par exemple, pour célébrer tous les événements heureux de la vie privée ou publique des empereurs [1]; ceux-ci étaient purificatoires, et l'un des plus importants était la cérémonie des *suovetaurilia*, ceux-là étaient plus spécialement expiatoires, *piacula*. Il n'est pas certain [2] que dans les sacrifices expiatoires les victimes fussent entièrement brûlées : Wissowa déclare que les *holocausta* étaient inconnus dans le vieux rituel romain [3] ; les *Acta Arvalium* nous apprennent qu'à plusieurs reprises, en cas de *piacula*, la part de la divinité se réduisait aux *exta*, et que les chairs des victimes étaient consommées par les frères Arvales [4].

3° *Sacrifices humains.* — C'est à la catégorie des sacrifices expiatoires ou *piacula* que se rattachaient dans la religion de Rome les sacrifices humains. La tradition romaine prétendait, à l'époque classique, que l'immolation des victimes humaines était un rite étranger [5] ; c'était, d'ailleurs, dans les livres sibyllins que les pouvoirs publics trouvaient ou feignaient de trouver l'ordre de procéder à de tels sacrifices [6]. Numa, le fondateur et l'organisateur légendaire du culte national, passait pour les avoir interdits [7]. Quelles que fussent, sur ce point, les

1. Id. *Ibid.* p. 359. — 2. Comme on l'a parfois affirmé ; Hubert et Mauss, in *Année sociologique*, t. II (1897-1898), p. 31. — 3 *Op. laud.* p. 352, n. 6. — 4. *C. i. lat.* VI, 2104, 2104 *a* (année 216) ; cf. Henzen, *Acta fr. Arval.* p. 135. — 5. Liv. XXII, 57. — 6. *Ibid.* ; Plutarch. *Marcell.* 3. — 7. Bouché-Leclercq, *Instit. rom.* p. 523, not. 1 et 3.

affirmations et les prétentions des écrivains latins, il paraît aujourd'hui démontré que la plus ancienne religion romaine a connu et pratiqué, comme la plupart des religions primitives, sinon toutes, l'usage de consacrer des êtres humains à la divinité, pour apaiser sa colère provoquée par un crime, une faute, etc. Les rites de la procession des *Argei*, du culte de *Mania* et des *Lares Compitales*, la *devotio*, la *consecratio capitis* étaient, semble-t-il, des survivances de cet usage. Non loin de Rome, au pied des monts Albains, dans le bois consacré à Diana Nemorensis, le meurtre du prêtre de la déesse par son successeur était sans doute aussi l'atténuation d'un antique sacrifice humain [1].

Tite-Live et Plutarque sont d'accord pour nous apprendre que soit en 222 (Plutarque), à la veille de la guerre contre les Gaulois Insubres de la Cisalpine [2], soit en 216 (Tite-Live), après la bataille de Cannes [3], les êtres humains sacrifiés, un Grec et une Grecque, un Gaulois et une Gauloise, furent enterrés vivants sur le Forum Boarium. Tite-Live ajoute : *in locum saxo conseptum*, [*jam*] *ante hostiis*, *minime Romano sacro*, *imbutum*. Si l'on se rappelle les conditions particulières du supplice infligé aux Vestales qui avaient manqué à leur vœu de chasteté [4], on sera frappé de la ressemblance, au moins extérieure, qu'il y avait entre ces sacrifices humains et le mode d'exécution des Vestales coupables [5]. La mise à mort des Vestales n'aurait-elle pas été, elle aussi, un véritable sacrifice humain ? N'y faudrait-il pas voir la forme, peut-être la mieux conservée, de cet usage bar-

1. J. Frazer, *Le Rameau d'or* (tr. franç.), t. II, p. 2 sq. — 2. Plut. *Marcell.* 3. — 3. Liv. XXII, 57. — 4. Bouché-Leclercq, *Les Pontifes*, p. 292-298. — 5. Cette ressemblance a été indiquée par M. S. Reinach, dans son étude sur le voile de l'oblation : *Cultes, Mythes et Religions*, t. I, p. 305.

bare ? Par sa faute, la Vestale coupable avait gravement offensé la déesse dont elle était chargée de célébrer le culte : afin d'éviter que la colère de la déesse n'atteignît la communauté tout entière[1], on lui sacrifiait, au sens étymologique du mot, la personne elle-même qui avait provoqué cette colère. La victime, retranchée désormais du nombre des humains, était enfermée vive dans un caveau souterrain. L'exécution des Vestales coupables serait, dans notre hypothèse, un *piaculum* demeuré immuable malgré l'adoucissement des mœurs romaines. D'autre part, du rapprochement que nous venons de faire, il semble résulter qu'au moins dans les temps historiques, à Rome, les victimes humaines n'étaient pas, à proprement parler, immolées ni égorgées, mais plutôt livrées à la divinité : les sacrifices humains, ceux du moins dont la tradition historique nous a gardé le souvenir, diffèrent donc profondément des sacrifices d'animaux. Plus tard, en 97 av. J.-C., les sacrifices d'êtres humains furent interdits formellement par la loi romaine[2]. Si, à une date aussi tardive, le Sénat crut devoir promulguer une telle loi, c'est bien, quoi que prétende Wissowa[3], que les sacrifices humains n'étaient pas absolument étrangers à la religion romaine.

II. — Conditions extérieures du Sacrifice : Personnel, Réglementation, Mobilier, Ustensiles.

Nous avons déjà eu l'occasion, dans les observations précédentes, de mentionner quelques-uns des person-

1. Bouché-Leclercq, *Institut. rom.* p. 523, not. 1. « C'est le pécheur qui doit expier sa faute, et dans sa *personne* : il n'est pas évident, à première vue, qu'il puisse se substituer une victime animale ou payer la rançon de son crime en sacrifiant une partie de sa propriété (*poena*) ». — 2. Plin. *Nat. hist.* XXX. 12. — 3. *Relig. und Kultus der Röm.* p. 31, p. 354.

nages qui jouaient un rôle dans l'acte même du sacrifice. Le plus important était celui-là même qui sacrifiait, c'est-à-dire qui accomplissait, en personne, les rites liturgiques ou qui présidait à leur accomplissement. Dans les sacrifices du culte domestique, le sacrifiant était, en principe, le *paterfamilias* ; il célébrait les rites sacrificiels en son propre nom et au nom de toute sa *domus* ; s'il avait besoin d'assistants, ces assistants n'étaient autres que les membres de sa famille, sa femme, ses enfants ou ses esclaves. Lorsque le sacrifice était offert à une divinité dans un sanctuaire déterminé, le sacrifiant était un prêtre, assisté, suivant les circonstances, d'un personnel plus ou moins nombreux. Enfin, dans les sacrifices publics célébrés au nom de l'État, il arrivait que le sacrifiant fût un magistrat, consul ou proconsul, préteur ou propréteur. Parmi les assistants du prêtre ou du magistrat dans les sacrifices publics, il convient de distinguer : 1° les *camilli*, véritables servants du culte, qui devaient être de naissance libre; 2° les *victimarii*, à qui incombait le soin de tuer les victimes, *popae*, *cultrarii* ; 3° les *tibicines*, joueurs de flûte; 4° les *praecones*, *calatores*, *lictores*, spécialement chargés de veiller à ce que la cérémonie ne fût troublée par aucun bruit, aucun désordre; 5° les *pistores* et les *coqui*, qui préparaient les *liba*, *fercula*, *magmenta*, etc. ; 6° enfin l'*haruspex*, qui examinait les *exta*. Tous ces personnages étaient soumis, comme le sacrifiant lui-même, aux conditions générales de pureté, physique et morale, réclamées de tous ceux qui prenaient part à une cérémonie religieuse [1]. En outre, nous savons, par les monuments et les textes, que le sacrifiant et les *victimarii* étaient astreints à certaines obligations liturgiques.

1. Marquardt et Mommsen, *Manuel des Antiq. rom.* (tr. franç.), t. XII, p. 209 sq.

Le sacrifiant, prêtre ou magistrat, s'il voulait observer strictement le *ritus romanus*, devait sacrifier *velato capite*, c'est-à-dire en se couvrant de sa toge tout le haut de la tête et la nuque ; c'était là ce qu'on appelait le *cinctus Gabinus* [1]. Cette disposition de la toge est parfaitement visible sur un grand nombre de monuments [2]. Dès l'antiquité, on a cherché la cause de ce rite fort caractéristique ; d'après Plutarque [3], on en donnait plusieurs raisons, que M. S. Reinach résume en ces termes : « L'origine de cet usage remontait, croyait-on, à Énée. Au livre III de l'*Énéide*, le héros troyen aborde en Épire et consulte le devin Helenus, fils de Priam, qui règne sur des villes grecques avec Andromaque. « Dès « que ta flotte sera parvenue au terme de sa course, dit « Helenus, et que tu auras élevé des autels sur le rivage « pour acquitter tes vœux, couvre-toi la tête d'un voile « de pourpre, de peur qu'au milieu des feux sacrés « allumés en l'honneur des dieux, un visage ennemi « ne se présente à tes regards et ne trouble les présages. « Que tes compagnons répètent ce rite dans les sa- « crifices : observe-le toi-même et que ta postérité s'y « conforme. » On racontait qu'Énée, sacrifiant sur le rivage de l'Italie, fut surpris par Diomède ou un autre Grec et qu'il put échapper au trouble que devait lui causer cette rencontre grâce au voile dont il était recouvert. Voilà la fable étiologique, l'origine pseudo-historique de la coutume. Plutarque allègue cette expli-

1. Serv. *Ad Aen.* V, 755 ; *C. i. lat.* XI, 1420, 25. — 2. Citons particulièrement les statues d'Auguste trouvées à Otricoli : Helbig, *Führer*, 2e éd. n. 327 ; une statue de prêtre au Vatican, Visconti, *Mus. Pio-Cl.* III, 19 ; Clarac, *Musée de sc.* pl. DCCLXVIII B ; plusieurs reliefs de la colonne Trajane : Ed. Cichorius, pl. XXXVIII, LXXVI, et celui du Musée des Conservateurs à Rome, où l'on a reconnu Marc-Aurèle sacrifiant : Helbig. *Op. cit.* 2e éd. n. 561. — 3. *Quaest. rom.* X, sq.

cation, mais il en propose encore trois autres : « 1° on adore les dieux la tête couverte par humilité ; 2° on agit ainsi pour ne pas entendre, pendant la prière, des paroles de mauvais augure ; 3° on veut signifier que l'âme qui adore les dieux en dedans de nous est couverte et comme cachée par le corps [1]. » Aucune de ces explications ne peut être admise, et M. S. Reinach, après avoir rappelé plusieurs épisodes historiques et diverses coutumes romaines où le voilement de la tête est attesté, conclut, plutôt sous forme d'hypothèse : « On peut dire, d'une manière générale, que le voile convient aux choses sacrées, parce qu'elles sont « mises à part » pour les dieux, réservées à leur usage, et, en conséquence, isolées du monde [2]. » Cette conclusion aurait plus de valeur, si le voile couvrait, non le sacrifiant, mais la victime. Quoi qu'il en soit, ce n'était une obligation pour le prêtre ou pour le magistrat sacrifiant de ramener sur sa tête un pan de sa toge que dans le *ritus romanus*; s'il sacrifiait suivant le rite grec, il accomplissait la cérémonie la tête découverte, *aperto capite*. Ainsi, sur les reliefs de la colonne Trajane, l'empereur sacrifie tantôt voilé, tantôt, au contraire, tête nue [3]. Sur un bas-relief du Louvre, un quindecimvir fait une libation à Apollon la tête nue, couronnée de laurier [4].

Sur les monuments, le costume des *victimarii* est très caractéristique. Ils sont représentés le torse nu, vêtus seulement d'une sorte de tablier serré à la ceinture, qui ne descendait guère au-dessous des mollets, qui était orné à sa partie inférieure d'une frange, et qui portait le nom de *limus*. Cette disposition du *limus* explique l'épithète de *succincti*, donnée aux *victimarii*. Ils sont

1. S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, I, p. 300-301. — 2. Id. *Ibid.* p. 309. — 3. Par exemple, sur la planche LXIII de la *Colonne Trajane*, édit. Cichorius. — 4. Clarac, *Musée*, pl. CCXVI, n. 318.

souvent couronnés de laurier; les *camilli* et les *tibicines* le sont aussi d'habitude [1].

Les rites sacrificiels proprement dits étaient accompagnés de prières ou de formules liturgiques prononcées par le sacrifiant [2]. Prières et formules étaient fixées par les pontifes et reproduites dans leurs rituels [3]. Il y avait même un formulaire, semble-t-il, pour les prières qui devaient être dites dans les sacrifices domestiques. Caton nous a conservé plusieurs formules de ce genre, telles que :

Jane pater, de hac strue commovenda bonas preces precor, uti sies volens propitius mihi liberisque meis, domo familiaeque meae.

ou encore :

Jupiter, te hoc fercto obmovendo bonas preces precor, uti sies volens propitiusque mihi liberisque meis, domo familiaeque meae mactus hoc fercto [4].

Voici, d'autre part, la prière que tout propriétaire devait prononcer, lorsqu'il célébrait la *lustratio* de ses champs, sous la forme des *suovetaurilia* :

Mars pater, te precor, quaesoque uti sies volens propitius mihi, domo familiaeque nostrae, quojus rei ergo agrum terram fundumque meum suovitaurilia circumagi jussi. Uti tu morbos visos invisosque, viduertatem vastitudinemque, calamitates intemperiasque prohibessis, defendas averruncesque; utique tu fruges, frumenta, vineta virgultaque grandire beneque evenire sinas; pastores pecuaque salva servassis dicisque bonam salutem mihi, domo familiaeque nostrae. Harumce

1. *Colonne Trajane*, édit. Cichorius, pl. XXXVI. LXII, LXIII, LXVI. — 2. Plin. *Nat. hist.* XXVIII, 10. — 3. Gell. *Noct. Attic.* XIII, 23, § 1. — 4. Cato, *De re rustica*, 134.

rerum ergo fundi terraeque agrique mei lustrandi lustrique faciendi ergo, sicuti dixi, macte hisce suovitaurilibus lactentibus immolandis esto. Mars pater, ejusdem rei ergo, macte hisce suovitaurilibus esto [1]. »

Le chant des Arvales était sans doute une prière qui accompagnait l'un des rites du sacrifice à la *dea Dia*[2]. Prières et formules liturgiques devaient être prononcées sans qu'un mot fût changé ni même déplacé : la plus légère modification constituait un *piaculum*, et la cérémonie tout entière devait être recommencée.

D'autre part, pendant que le sacrifiant procédait aux diverses opérations sacrificielles, *libatio*, *immolatio*, *porrectio* des *exta*, etc., les assistants devaient observer un silence parfait : ordre leur en était donné par le *praeco*, le *calator* ou le *lictor*, qui disait : *Favete linguis*[3], ou bien *Hoc age*[4], ou bien encore *Parcito linguam*[5]. C'était le moment où le *tibicen* jouait de la flûte, afin qu'aucun bruit étranger ne vînt troubler la cérémonie[6]. Des prescriptions minutieuses réglaient tous les détails du sacrifice; ces prescriptions devaient être rigoureusement observées; la moindre négligence, un oubli, un geste non conforme au rituel constituaient un *piaculum*.

Les sacrifices, du moins les sacrifices publics, étaient donc, dans le culte romain, des actes fort compliqués. Un mobilier abondant, des ustensiles variés et nombreux y étaient nécessaires. Si, pour les libations et les sacrifices journaliers du culte domestique, le foyer de la maison

1. Cato, *De re rustica*, 141. — 2. Marquardt et Mommsen, *Manuel des Antiq. romaines* (tr. franç.), t. XIII, p. 198-200. — 3. Cicer. *De divinatione*, II, 40, 83; Plin. *Nat. hist.* XXVIII, 11 ; Horat. *Od.* III, 1, 2; Ovid. *Fast.* II, 654. — 4. Plutarch. *Numa*, 14 ; *Quaest. roman.* XXV. — 5. Festus, *s. v. Parcito linguam.* — 6. Plin. *Nat. hist.* XXVIII, 11.

suffisait, pour les sacrifices offerts dans les sanctuaires, l'autel était indispensable ; il fallait même, dans certains cas, que le sacrifiant le tînt avec les mains[1]. Parfois l'autel était remplacé par un foyer portatif, *focus*, *turibulum*, ou par un trépied, *tripus*. C'était sur l'autel, le foyer ou le trépied que le sacrifiant versait les libations de vin et d'encens. Près de l'autel se trouvait, en général, une table, *anclabris*, *mensa*, sur laquelle on disposait soit les instruments du culte, soit les mets offerts à la divinité, soit encore les *exta* de la victime. Les divers instruments, dont il était fait usage pendant la cérémonie, étaient : le vase d'eau lustrale, *labrum* ou *labellum*, placé à demeure près de la porte du sanctuaire, ou mobile et porté par un *camillus* ; l'aspersoir, *aspergillum*, tantôt simple branche de laurier, tantôt véritable goupillon ; les vases divers, *praefericulum*, *guttus*, *simpulum* ou *simpuvium*, dans lesquels on apportait au sacrifiant les liquides qu'il devait répandre en libations sur les flammes de l'autel, et la *patera*, dont il se servait pour cet acte rituel ; l'*acerra* ou coffret à encens, qu'un des *camilli*, assistant à la cérémonie, présentait ouvert au sacrifiant, afin qu'il y prît les grains d'encens ; la *taeda* ou torche, avec laquelle on allumait le feu sacré et qu'un *camillus* tenait, en général, devant l'autel ; les divers instruments qui servaient à abattre ou à égorger les victimes : le *culter*, que les *cultrarii* portaient à la ceinture enfermé dans un étui ; le *malleus*, dont la masse était, en général, de forme ronde ; la *dolabra* et la *securis*, à peine différentes l'une de l'autre, et toutes deux employées dans les sacrifices ; l'*olla* ou *aula*, marmite d'assez grande capacité dans laquelle on faisait cuire les *exta*[2]. A ces instruments proprement dits, il faut joindre

1. Virgil. *Aeneid.* IV, 219 ; Servius, *ad loc.* — 2. Varr. *Ling. lat.* V, 98 ; Fest. *s. v. Aulas.*

la *mantele*, serviette à franges, portée d'habitude par les *camilli*.

Comme le sacrifiant, comme tous les assistants qui l'entouraient ou qui l'aidaient dans l'accomplissement des rites, ces instruments du sacrifice devaient être purs [1]. Leur impureté constituait un *piaculum*. Il fallait de même qu'ils fussent disposés sur l'*anclabris* ou maniés conformément aux prescriptions rigoureuses du rituel; sinon, il y avait encore *piaculum*.

On voit, par tous les détails qui précèdent, combien les rites sacrificiels étaient minutieux et compliqués, au moins dans les cérémonies publiques. En dépit de toutes les indications précises que donnaient sans doute les *libri sacerdotum populi romani* [2], il y avait de très fréquents *piacula*; les Romains en étaient si convaincus, qu'ils prenaient la précaution de célébrer d'avance, la veille des sacrifices solennels offerts au nom de l'État, un sacrifice expiatoire en vue des fautes que l'on pourrait commettre le lendemain dans la cérémonie principale [3]; la victime immolée dans ce sacrifice préliminaire était appelée *hostia praecidanea*. De même, le sacrifice de la *porca praecidanea*, que chaque année on offrait à Cérès avant de commencer la moisson, devait expier les dérogations au rituel funéraire, qui auraient pu être commises depuis la récolte précédente.

III. — Caractère du Sacrifice dans la Religion romaine.

Il est aujourd'hui impossible d'étudier et d'exposer les rites sacrificiels d'un culte, d'une religion, sans parler,

1. Plaute, par ex. emploie l'expression *vasa pura*: *Amphitr.* 1126; *Capt.* 861. — 2. Gell. *Noct. Attic.* XIII, 23. — 3. Marquardt et Mommsen, *Op. cit.* XII, p. 215-216.

au moins brièvement, des théories récentes sur la nature, le caractère et l'origine du sacrifice. Même si l'on refuse d'accorder à ces théories la solidité et la certitude que leur attribuent maints savants, on ne peut contester qu'elles aient attiré l'attention sur plusieurs détails jadis trop négligés. A l'époque historique, les Romains sacrifiaient à leurs divinités pour obtenir leur protection, pour les en remercier, pour détourner d'avance leur courroux, ou pour l'apaiser s'il avait été déjà provoqué. Les sacrifices étaient les uns *propitiatoires*, les autres d'*actions de grâces* ; ceux-ci étaient des cérémonies *purificatoires*, ceux-là des rites d'*expiation*. En outre, par l'examen des *exta*, on essayait de savoir si le résultat visé avait été obtenu ; si la divinité, à laquelle le sacrifice était offert, l'agréait ; si, par conséquent, elle promettait sa bienveillance, se montrait satisfaite des remercîments qu'on lui adressait, renonçait à son courroux pour se réconcilier avec l'individu ou la collectivité qui avait pu l'offenser. Le sacrifice n'était qu'un procédé employé pour acquérir l'appui de la divinité ; la cérémonie ne réussissait que s'il y avait vraiment *litatio*, suivant la formule du scholiaste de Stace : *inter litare et sacrificare hoc interest : sacrificare est hostias immolare, litare vero per immolationem hostiarum impetrare quod postules*[1].

Si nous essayons de ramener, autant que possible à une idée simple, les sentiments qu'éprouvaient, en ce qui concerne les sacrifices, les Romains des temps historiques, voici ce que nous trouvons : les divinités sont les puissances qui envoient à l'homme le bonheur ou le malheur, le succès ou l'échec, la richesse ou la misère ; si l'homme veut être heureux, il doit invoquer et obtenir

1. *Ad Theb.* X, 610.

la faveur des divinités; s'il veut éviter les malheurs, il doit détourner de lui ou apaiser le courroux de ces mêmes divinités. Ce qui est vrai de l'individu est vrai de la famille, de la communauté, de l'État. D'autre part, comment faut-il s'y prendre, que faut-il faire pour parvenir à ce résultat? Il faut *sacrifier*, c'est-à-dire, il faut abandonner aux dieux, en lui conférant la qualité toute particulière qu'exprimait le mot *sacer*, soit un objet inanimé, soit un être animé. Mais nous avons vu, au début de cet article, que si le mot *sacrificium* eut à l'origine ce sens très compréhensif et très large, en fait, il ne désigna plus tard que la cérémonie spéciale dans laquelle tout ou partie de l'objet ou de l'être offert à la divinité était détruit ou consommé. Le *sacrificium* était conçu comme une *oblatio* d'un genre spécial. Il était, pour employer une expression courante, un sacrifice-don[1].

Toutefois, cette conception n'explique point tous les détails de la cérémonie, tous les rites proprement sacrificiels. Pourquoi, par exemple, les objets ou les êtres *sacrifiés* à la divinité étaient-ils, sinon exclusivement, du moins presque exclusivement, des fruits de la terre et des animaux domestiques, c'est-à-dire des objets et des êtres destinés à la consommation alimentaire? Ce caractère est encore accentué par certains faits particuliers : dans le culte domestique, pendant chaque repas, le père de famille allait déposer ou verser sur le foyer une partie des aliments qui composaient le repas ; dans les sacrifices publics, la *porrectio* des *exta* ressemblait vraimen à la présentation d'un plat savamment préparé. Enfin, sauf circonstances exceptionnelles, la plus grande partie des chairs (*viscera*) de la victime était consommée,

1. Hubert et Mauss, *Année sociologique*, II (1897-1898), p. 30 S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, t. I, p. 97 sq.

après le sacrifice, par les adorateurs de la divinité. Tous ces traits ne se rapportent-ils pas à une autre conception du sacrifice, celle que l'on pourrait appeler le sacrifice-banquet ? Cette conception a été mise en lumière, avec beaucoup de précision et de pénétration, par W. Robertson Smith [1]. Les Romains l'ont eue certainement, puisqu'ils offraient à leurs dieux des *epula*, et puisqu'il n'est pas certain que l'usage des lectisternes soit, à Rome, d'origine uniquement grecque. Ainsi, c'est par l'offre aux divinités d'un repas, où les hommes prennent part, que les anciens Romains paraissent avoir voulu s'assurer leur protection, les remercier de leurs bienfaits, ou désarmer leur hostilité.

Mais, pour W. Robertson Smith et pour ceux qui l'ont suivi, le sacrifice-banquet était surtout un sacrifice de communion. Seule l'organisation du clan totémique peut en rendre compte, en fournir une explication acceptable. « Dans le totémisme, écrivent MM. Hubert et Mauss, le totem ou le dieu est parent de ses adorateurs ; ils ont même chair et même sang ; le rite a pour objet d'entretenir et de garantir cette vie commune qui les anime et l'association qui les lie. Au besoin il rétablit l'unité. L'« alliance par le sang » et le « repas en commun » sont les moyens les plus simples d'atteindre ce résultat. Or, le sacrifice ne se distingue pas de ces pratiques aux yeux de R. Smith. C'était pour lui un repas, où les fidèles, en mangeant le totem, se l'assimilaient, s'assimilaient à lui, s'alliaient entre eux ou avec lui. Le meurtre sacrificiel n'avait d'autre objet que de permettre la consommation d'un animal sacré et, par conséquent, interdit [2]. »

1. Art. *Sacrifice*, dans l'*Encyclop. britann.* 9e édit. t. XXI, p. 132 sq. — 2. Hubert et Mauss, « Essai sur le Sacrifice », dans l'*Année sociologique*, t. II (1897-1898), p. 30-31 ; S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, I, p. 102-103.

A notre avis, il n'y a rien dans les rites sacrificiels romains, tels que nous les connaissons, qui permette d'entrer dans la voie ainsi ouverte. On a prétendu retrouver la trace d'un sacrifice-communion [1] dans l'usage que pratiquaient les Frères Arvales, lors de la fête de la *dea Dia*, de se nourrir, le second jour de cette fête, des deux cochons de lait immolés le matin de ce même jour. Mais il n'y avait là, en vérité, rien de caractéristique, puisque les *exta* des victimes avaient été, au préalable, *porrecta* sur l'autel situé à l'entrée du *lucus deae Diae*; le sacrifice s'accomplissait comme tous les autres; il y restait des traces plus visibles peut-être de l'antique conception du sacrifice-banquet; il ne s'y trouvait aucun indice du caractère communiel qu'on veut lui attribuer.

De même, certains érudits ont voulu reconnaître des survivances totémiques dans les rites qui prescrivaient de sacrifier des porcs à Cérès, des béliers à Bacchus, des chèvres à Esculape [2]. Il est certain que les explications de ces rites fournies par les auteurs anciens, tels qu'Ovide, ne sont nullement satisfaisantes. Dire que le porc est voué à Cérès, parce qu'il détruit les récoltes; le bélier à Bacchus, parce qu'il est nuisible à la vigne; la chèvre à Esculape, parce qu'elle passe pour être constamment en état de fièvre, ce n'est point donner des raisons bien vraisemblables. Mais le totémisme fournit-il une exégèse plus acceptable ? « La victime favorite d'une divinité, écrit M. S. Reinach, n'est autre, à l'origine, que cette divinité elle-même... Le sacrifice par excellence est celui du totem, dont les fidèles se partagent la chair pour se sanctifier [3]. » Ainsi les ancêtres des Romains auraient été divisés en clans totémiques,

1. Rob. Smith. *Loc. cit.* — 2. S. Reinach, *Op. cit.* p. 59; Hubert et Mauss. *Op. cit.* p. 120, 128; C. Renel, *Les Enseignes,* p. 122 sq. — 2. S. Reinach, *Op. cit.* p. 59.

dont l'un aurait eu pour totem le porc, un second le bouc, un troisième la chèvre. Ce sont là des affirmations qu'on ne peut ni prouver ni réfuter, parce qu'elles ne sont étayées par aucun document. Au delà de l'époque à laquelle nous permettent de remonter les plus anciens documents historiques aujourd'hui connus, tout est hypothèse ; et chaque hypothèse n'a que la valeur d'une opinion personnelle.

A l'époque historique, les rites sacrificiels du culte romain, où la conception du sacrifice-banquet est encore très visible et très nette, ne renferment aucun indice de la conception du sacrifice communiel.

DEUXIÈME PARTIE

MYTHOLOGIE ET RELIGION GRECQUE

ARCHÉOLOGIE RELIGIEUSE

DE LA CRÈTE ANCIENNE[1]

Il est absolument nécessaire de donner à la Crète une place à part parmi les îles de la mer Égée. Les découvertes qui viennent d'y être faites depuis dix ans environ ont éclairé d'une vive lumière l'histoire primitive de la religion grecque, comme l'histoire primitive de l'art, de l'industrie, de la civilisation helléniques. Ces découvertes ont été surtout l'œuvre de la mission anglaise dirigée par M. Evans, et de la mission italienne dirigée par M. F. Halbherr. Parmi leurs collaborateurs et leurs émules, il convient de citer MM. Hogarth et Mackensie, MM. Savignoni, Taramelli, de Sanctis et Pernier. Outre ces deux groupes d'archéologues, l'École anglaise d'Athènes avec MM. Bosanquet, Marshall et Wells, l'École française avec M. Demargne, enfin deux intrépides Anglaises, Miss Boyd et Miss Wheeler ont largement contribué à cette exploration, dont les résultats ont eu un si légitime retentissement dans tout le monde savant[2].

Il y a déjà près de vingt ans, Fabricius, Halbherr et Orsi[3] découvrirent et explorèrent, tout près du sommet du mont Ida, l'antre fameux, signalé par plusieurs textes

1. *Revue d'Histoire des Religions*, t. XLVIII, ann. 1904. — 2. Cf. S. Reinach, dans la *Chronique des Arts*, 1901. — 3. *Athen. Mittheil.* X. p. 59-62; *Museo italiano di Antichità classica,* II, p. 689 sq.

antiques comme un des principaux sanctuaires de Zeus. Une dédicace, gravée sur une tablette de terre cuite et recueillie dans l'antre même, prouva que c'était bien le Διὸς ἄντρον : la première ligne de ce texte se lit : Δι(ὶ) Ἰδαί(ῳ). Sans insister longuement sur cette découverte de l'antre idéen, nous en rappellerons les résultats essentiels. L'antre est situé près du sommet de la montagne; il est très profond ; près de l'ouverture se trouvait l'autel formé par une roche naturelle à peu près équarrie ; devant l'autel et l'entrée de la grotte s'étendait un terre-plein assez vaste, où sans doute se réunissaient les adorateurs du dieu. D'abondantes et intéressantes trouvailles furent faites dans l'antre même, autour de l'autel, sur le terre-plein et jusque sur les pentes d'alentour. Au fond même de la grotte, on découvrit une couche épaisse de cendres et des crânes de taureaux, restes évidents des sacrifices célébrés dans le sanctuaire. Dans le sol de l'antre et du terre-plein, on recueillit, en quantité considérable, des objets votifs en bronze et en terre cuite, boucliers, coupes, œnochoés, figurines, anses de vases et de trépieds, pointes de lances, quelques pierres gravées et de rares monnaies. Les bronzes archaïques de l'antre idéen furent d'abord considérés, principalement par M. P. Orsi, comme des produits de l'art phénicien ; on alla même jusqu'à conclure que le culte célébré dans ce sanctuaire était en rapports étroits avec le culte du dieu phénicien Melkart. Cette opinion n'est plus aujourd'hui adoptée par la plupart des savants ; dès 1888, Frothingham, en 1893 Brunn, en 1899 L. Milani mirent en lumière le caractère original de ces bronzes ; il est aujourd'hui reconnu que ce sont les produits d'un art indigène, sur lequel, sans doute, les influences orientales s'exercèrent, mais qui doit être bien plutôt rattaché à l'art hellénique qu'aux arts de l'Égypte, de l'Assyrie ou

de la Phénicie [1]. Quant au dieu, dont l'antre était le sanctuaire, il n'est plus douteux pour personne que ce fût le Zeus des plus anciennes légendes de la mythologie hellénique; il n'y a aucune raison sérieuse pour y voir une divinité d'origine phénicienne. Ici, comme en beaucoup d'autres circonstances, les découvertes archéologiques ont montré que tout n'était pas à rejeter dédaigneusement dans les vieux mythes grecs. Le massif du mont Ida, où d'après les poètes et les mythographes Zeus était né et avait passé son enfance, fut en réalité, à une époque très ancienne, un centre important pour le culte de ce dieu. L'antre idéen, situé sur le versant septentrional du massif, était surtout en relations avec la grande cité de Cnossos.

Sur le flanc méridional du même massif, près du village de Camarès, un second antre analogue a été découvert et exploré par M. A. Taramelli, de la mission italienne [2]. Cette grotte était probablement le centre religieux de toute la vallée inférieure du fleuve Lethaeus, où s'élevaient jadis les deux puissantes cités de Gortyne et de Phaestos. La Grotte de Camarès n'a pas été fouillée systématiquement et complètement comme l'antre idéen. Néanmoins, l'exploration de M. Taramelli a eu d'importants résultats. La grotte s'enfonce profondément, en s'abaissant, dans le flanc de la montagne; elle se compose de deux parties : l'une, voisine de l'entrée, est relativement large; l'autre consiste en une longue galerie, plus étroite et plus basse; un couloir d'un mètre de large réunit les deux parties. L'entrée est en partie obstruée par de gros blocs tombés de la montagne, sous

1. *American Journal of Archaeology*, 1888, p. 491 sq.; Brunn, *Griechische Kunstgeschichte*, I, p. 93; L. Milani, dans *Studie materiali di archeologia e numismatica*, I, p. 1 sq. — 2. *Amer. Journ. of archaeology*, 1901, p. 437 sq.

lesquels l'autel a été probablement enseveli. Dans la grotte même, M. Taramelli a recueilli des fragments de poterie et des ossements d'animaux ; il a relevé les vestiges d'un foyer en maçonnerie. D'après le caractère des poteries, M. Taramelli pense que la grotte de Camarès fut un lieu de culte plus ancien que l'antre idéen.

A l'est de l'Ida, et au sud de l'emplacement qu'occupait l'antique ville de Lyctos ou Lyttos, se dresse un autre massif montagneux, le mont Lassithi, dont le plus haut sommet dépasse 2.000 mètres. Une grotte, analogue à l'antre idéen et à la grotte de Camarès, y a été découverte, au-dessus du village moderne de Psychro, à quatre heures et demie de marche environ des ruines de Lyttos. Les habitants de Psychro trouvèrent d'abord, en 1883, quelques objets votifs. Trois ans plus tard, M. Halbherr et le président du Syllogos de Candie, M. Chatzidakis, y entreprirent une première campagne de fouilles : dans une couche de débris noirâtres, où se mêlaient des cendres, des cornes et des ossements à demi-calcinés de bœufs, de moutons et de chèvres, ils recueillirent de nombreux objets votifs en bronze, petits boucliers, pointes de lances, lames de couteau, figurines de taureaux et de béliers, doubles haches en grande quantité, et quelques terres cuites, vases communs et figurines d'animaux. Après le départ de MM. Halbherr et Chatzidakis, les paysans des alentours continuèrent à fouiller le sol à l'entrée et aux alentours de la grotte ; ils y trouvèrent des armes et des figurines. Lorsqu'en 1894 M. Evans commença ses recherches, il acheta plusieurs de ces objets; en 1895, il vint visiter la grotte et constata qu'une fouille systématique ne pourrait s'y faire qu'à très grands frais; en 1896, il revint de nouveau l'explorer, et il apprit qu'on avait découvert dans la grotte un monument d'un intérêt capital, une table à libations,

malheureusement mutilée, qui portait une inscription en caractères d'une haute antiquité. M. Evans entreprit alors sans tarder une fouille partielle. L'année suivante, une seconde table à libations, mais sans inscription, fut découverte par un membre de l'École française d'Athènes, M. Demargne. Mais ce fut seulement en 1900 que M. Hogarth effectua dans la grotte de Psychro une fouille suivie et complète, dont les résultats ont été très importants[1].

Comme la grotte de Camarès, l'antre de Psychro se compose de deux parties : une entrée assez vaste, de 25 mètres de large environ, s'ouvrant à l'est, et que M. Hogarth appelle la grotte supérieure ; puis un couloir souterrain long de 84 mètres, large de 20 mètres, haut de 12, qui va en s'abaissant et où l'on ne remarqua tout d'abord que de superbes stalactites. Près de l'entrée se trouvent des blocs de rochers ; dans l'un d'eux, qui semble taillé artificiellement, M. Halbherr avait cru reconnaître, par analogie avec l'antre idéen, l'autel même du sanctuaire. Les fouilles systématiques de M. Hogarth n'ont point confirmé cette opinion. D'après M. Hogarth, c'était la grotte supérieure qui formait le sanctuaire. Déjà, en 1896, M. Evans y avait constaté la présence, à 1 m. 50 de profondeur, d'une couche de cendres et de charbon, mêlée d'ossements et de cornes d'animaux, ainsi que d'objets en céramique, figurines et coupelles. M. Hogarth explora tout le sol de cette partie de la grotte jusqu'au roc vif. Vers le fond de la grotte, il trouva l'autel, en pierres très grossières, qui s'écroula aussitôt après avoir été débarrassé de la gangue de terre qui le soutenait. Tout autour de cet autel furent recueillis

1. *Museo italiano di Antichità classica*, t. II, p. 905 sq. ; *Journal of Hellenic Studies*, XVII (1897), p. 350 sq. ; *Annual of the Brit. School at Athens*, VI (1900), p. 94 sq.

en grand nombre des débris de tables à libations, des fragments de vases, de coupelles et de lampes, le tout mêlé à des cendres abondantes. Dans la partie est de la grotte, on découvrit un mur cyclopéen, qui enfermait tout un coin du sanctuaire. A l'intérieur de ce mur, les dépôts antiques dépassaient 2 mètres de profondeur ; en partant du sol moderne, on traversa les couches suivantes : 1° des cendres, au milieu desquelles on recueillit un aryballe proto-corinthien ; 2° un dépôt rouge, formé peut-être par des poteries écrasées ; 3° des armes et d'autres offrandes en bronze ; 4° des cendres ; 5° une couche de terre noire, contenant des poteries peintes de l'époque mycénienne ; 6° des cendres, et enfin 7° le roc naturel. La fouille semblait terminée, quand l'idée vint à M. Hogarth de faire quelques recherches dans le souterrain qui prolonge la grotte. Là, dans la terre qui par endroits recouvrait le sol, et surtout dans les anfractuosités des piliers de stalactite, il trouva, à sa grande surprise, beaucoup d'objets en bronze et quelques objets en or : lames de couteaux, aiguilles, fibules, statuettes, anneaux, ainsi qu'une double hache. Chacune des anfractuosités renfermait environ une dizaine d'objets. Ces objets sont d'époque plus récente que les objets découverts dans la grotte supérieure. Pour expliquer ce fait qui, au premier abord, peut paraître une anomalie, M. Hogarth suppose que la plus grande partie du couloir souterrain, aujourd'hui accessible, était à l'origine couverte d'eau ; cette eau se retira peu à peu ; tandis que primitivement il n'avait été possible de déposer les ex-voto que dans la partie supérieure de la grotte, on put, pendant une période plus récente, utiliser pour le même objet le fond de l'antre. M. Hogarth a dressé un inventaire méthodique de tous les objets et de tous les fragments qu'il a recueillis dans l'antre de Psychro : les plus

intéressants sont à coup sûr les tables à libations ou à offrandes et les petits autels portatifs en pierre, les figurines votives en bronze représentant des hommes ou des animaux, les doubles haches, les boucliers, les pointes de lance et ustensiles de toute sorte; les poteries se répartissent en plusieurs catégories : débris de vases primitifs, vases crétois d'époque mycénienne, vases de style géométrique, vases à figures noires représentés seulement par quelques fragments. M. Hogarth n'a trouvé que peu d'objets en fer, en ivoire, en or. Il a recueilli quelques pierres gravées.

Il est évident, à la suite de toutes ces découvertes dues à MM. Halbherr, Evans, Hogarth, que l'antre de Psychro était une grotte sacrée. De même que l'antre idéen dépendait probablement de Cnossos, et que la grotte de Camarès était en relations avec Phaestos et Gortyne, de même l'antre de Psychro était l'un des sanctuaires les plus vénérés de la région de Lyttos. Or, Hésiode, dans la *Théogonie*[1], rapporte qu'au moment où Rhéa sentit qu'elle allait donner le jour à Zeus, ses parents, Ouranos et Gaia, lui conseillèrent de se réfugier à Lyctos en Crète; que Zeus y naquit et qu'il fut, aussitôt après sa naissance, transporté dans un antre élevé du mont Aigaion. Il est vraisemblable que l'antre de Psychro est l'antre auquel fait allusion la légende. Ce qui est beaucoup plus douteux, ce qui même, à nos yeux, est inexact, c'est que, comme MM. Evans et Hogarth l'affirment, l'antre de Psychro soit l'antre diktéen que mentionne une autre version de la légende. Les deux savants anglais n'hésitent pas à retrouver dans le massif du Lassithi l'antique Δικταῖον ὄρος; pourtant Strabon et Ptolémée placent nettement le mont Dikté à l'extrémité

1. *Theog* 477 sq,

orientale de l'île; Strabon affirme, en deux passages, que le temple de Zeus Diktaios se trouve sur le territoire de la ville de Praesos. D'autre part, Zeus Diktaios n'est pas nommé dans l'ὅρκος Λυκτίων, tandis qu'il figure dans l'ὅρκος des habitants d'Hierapytna, ville située sur la côte méridionale de la Crète, beaucoup plus à l'est que Lyttos. Quelle que soit la solution que l'on donne à ce problème secondaire, il est du moins certain que l'antre de Psychro fut un des plus anciens lieux de culte de la Crète. Les objets qu'on y a recueillis appartiennent à une période de civilisation plus reculée que ceux de l'antre idéen. On n'y saisit aucune trace des influences orientales, qui caractérisent l'époque proto-hellénique et qui sont si frappantes dans les boucliers découverts sur le mont Ida. Sauf de rares exceptions, tous les objets qui proviennent de l'antre de Psychro sont antérieurs au XIe siècle. Il ne serait pas impossible, conclut M. Hogarth, que le culte de cette grotte ait été supplanté par celui de l'antre idéen, et qu'un mythe de Cnossos l'ait emporté dans la faveur populaire sur la légende, plus ancienne, de Lyctos.

Les trois grottes ou antres sacrés du mont Ida, de Camarès, de Psychro constituent un premier groupe, très original, de sanctuaires crétois. Il est certain que l'antre idéen était consacré à Zeus; il est tout à fait probable que la grotte de Psychro correspond à l'antre cité par Hésiode dans son récit de la naissance de Zeus. Quant à la grotte de Camarès, c'est par analogie seulement avec les deux autres cavernes que nous pouvons la considérer comme un autre sanctuaire du même dieu.

Mais les cultes primitifs de la Crète ne se célébraient pas seulement dans les cavernes. Les fouilles de Praesos, de Goulas, de Gournia, celles des grands palais de Cnossos et de Phaestos ont révélé l'existence d'au-

tels et peut-être aussi de chapelles dans les villes elles-mêmes.

A Praesos, M. Halbherr, puis les membres de l'École anglaise d'Athènes, sous la direction de M. Bosanquet, ont exploré avec succès le sommet d'une des trois collines sur lesquelles et entre lesquelles s'étendait l'antique cité. Ce sommet avait été nivelé à peu près régulièrement sur 55 m. de long et 31 de large. A l'une des extrémités de la plate-forme ainsi obtenue, on découvrit deux murs assez bas, qui se rejoignaient à angle droit; deux autres murs fermaient peut-être le rectangle; mais, comme aucune trace n'en a été retrouvée, ce n'est là qu'une hypothèse. Les deux murs conservés mesurent l'un 6 m., l'autre 5. Dans l'intérieur de l'angle formé par eux, M. Halbherr trouva un amas considérable d'ossements d'animaux brûlés, de cornes de taureaux et de béliers, toutes sortes de débris provenant des anciens sacrifices, mêlés avec d'innombrables fragments de vases, de figurines en terre cuite et d'objets en bronze. Les figurines représentaient des fidèles apportant des offrandes; parmi les objets en bronze, il convient de citer un petit bélier et plusieurs petites cuirasses en lames de métal très minces. Continuées, après M. Halbherr, par M. Bosanquet et les membres de l'École anglaise, les recherches exécutées en ce point amenèrent la découverte de nouveaux objets votifs, armures, casques, cuirasses et boucliers. Suivant toute apparence, il y avait là un sanctuaire en plein air, situé au milieu de la ville de Praesos; dans ce sanctuaire existait un autel, probablement en terre, entouré de quatre murs bas. Sur cet autel primitif on immolait et on brûlait les victimes; tout autour on déposait les offrandes et les ex-voto. En face de l'autel, sur la plate-forme que l'on avait ménagée en nivelant le sommet de la colline, les fidèles se tenaient

pendant les cérémonies[1]. Hors de Praesos, dans la campagne environnante, deux autres sanctuaires ont été retrouvés; l'un d'eux était situé près d'une source ; on y a recueilli des figurines en terre cuite représentant un personnage féminin, peut-être une déesse. En un autre endroit, voisin de la cité, M. Halbherr a découvert un véritable dépôt d'offrandes : il croit que c'était la *favissa* d'un sanctuaire rural. Cette trouvaille lui a fourni une collection abondante et relativement bien conservée de figurines et de reliefs en terre cuite. Les principaux types sont : une idole féminine nue, coiffée d'un haut polos, les bras collés aux cuisses, ou les mains ramenées sur les seins; une idole féminine drapée assise sur un trône; un guerrier armé d'une lance et d'un bouclier; une jeune fille dansant[2].

A Goulas, M. Evans, comme à Praesos MM. Halbherr et Bosanquet, a retrouvé, au cœur même de la ville, sur une place qu'il croit être l'agora de la cité, un autel en plein air[3].

Une découverte du même genre a été faite par Miss Harriet A. Boyd à Gournia, au nord-ouest d'Hierapytna. Au centre de la ville antique, près du sommet d'une colline, Miss Boyd a constaté la présence d'un autel rectangulaire, de petites dimensions. Près de cet autel, elle recueillit une table basse en terre cuite à trois pieds, plusieurs vases ornés de symboles, tels que le disque, les « cornes de consécration », la double hache, de nombreux objets en métal et en poterie[4].

Voilà donc un second groupe de sanctuaires, qui se différencient nettement des antres sacrés. Ce sont des

1. *American Journal of Archaeology*, 1901, p. 371 sq. ; *Journal of Hellenic Studies*, XXI (1901), p. 340 sq. — 2. *Ibid.* — 3. *Annual of the British School at Athens*, III (1895-1896), p. 178-179. — 4. *American Journal of archaelogy*, 1902, p. 71.

sanctuaires urbains, constitués par un autel et peut-être par un péribole, situés au cœur et probablement sur l'agora de la cité. Nous saisissons sans doute là une forme très ancienne du culte des dieux dits ἀγοραῖοι.

Outre ces sanctuaires publics, MM. Evans, Hogarth, Halbherr et leurs collaborateurs croient avoir découvert ce que l'on peut appeler des sanctuaires privés, c'est-à-dire des lieux de culte qui faisaient partie d'un palais ou d'une simple maison. Ces lieux de culte sont de deux espèces. Les uns sont des autels élevés dans la cour d'un palais ; les autres sont de véritables chapelles, des pièces intérieures dont le caractère religieux n'est indiqué que par leur aspect et le mobilier qu'on y a recueilli.

De la première catégorie sont les deux groupes d'autels découverts en 1901 et 1902 dans la cour ouest du grand palais mycénien de Phaestos[1]. A l'angle nord-est de cette vaste cour, les savants italiens, que dirigeait M. Halbherr, ont mis au jour une construction, dont il ne reste que des murs assez bas ; à l'intérieur de ces murs, ils ont recueilli un très grand nombre d'ossements d'animaux calcinés, de vases en terre cuite ou en pierre, de figurines qui représentent soit des animaux, soit un personnage féminin tantôt nu, tantôt drapé. A l'angle nord-ouest existait une construction de même aspect, symétrique à la précédente. Les analogies frappantes qui existent entre ces constructions d'une part, et, d'autre part, les autels découverts à Praesos et à Gournia, autorisent à y voir de même des autels. Ces autels étaient placés dans la cour du palais, comme les autels publics de Praesos et de Gournia l'étaient vraisemblablement sur l'agora de ces cités.

Dans un autre palais mycénien de Phaestos, M. Hal-

1. *Rendiconti dell' Acad. dei Lincei,* 1902, p. 268 ; 1903, p. 513-514 ; *Monumenti Antichi,* XII, p. 31 sq.

bherr signale la découverte, aux deux extrémités de l'aire fouillée en 1902, de deux *sacelli* : dans l'un ont été recueillies de nombreuses figurines en terre cuite, représentant une femme, la poitrine nue, les seins proéminents, les bras ouverts et tendus en avant, ou levés en l'air, ou dans l'attitude de la prière, ou ramenés sur la poitrine; outre ces figurines, l'on a trouvé au même endroit des ex-voto, entre autres un groupe de deux colombes; dans l'autre *sacello* le mobilier était plus varié : il se composait d'une quantité considérable d'animaux votifs, surtout de taureaux et de colombes, et de têtes viriles appartenant sans doute à des images de dédicants[1].

Les fouilles de MM. Evans et Hogarth à Cnossos n'ont pas eu des résultats moins intéressants. A l'intérieur du vaste palais, dans lequel M. Evans croit reconnaître le fabuleux Labyrinthe, se trouvaient deux salles dont le centre était occupé par un pilier carré, formé de quatre blocs de gypse superposés. Un de ces piliers est orné sur ses quatre faces d'un signe que M. Evans considère comme une image simplifiée de la double hache; le même signe est répété sur trois faces seulement de l'autre pilier[2]. Dans un autre édifice de Cnossos, M. Hogarth a trouvé trois pièces garnies en leur centre de piliers analogues; autour de ces piliers gisaient encore sur le sol des vases semblables à ceux qui ont été trouvés dans les antres sacrés de l'Ida, de Psychro et de Camarès[3]. M. Evans croit que de tels piliers sont des représentations bétyliques de la divinité, que l'image de la double hache est le symbole de cette même divinité,

1. *Rendiconti dell' Acad. dei Lincei*, 1903, p. 443. — 2. *Annual of the British School at Athens*, VI (1899-1900) : A. Evans, *Knossos*, § 18 : The Rooms of the Double Axe Pillars. — 3. *Ann. of the Brit. School.* VI : D. G. Hogarth, *Early Town and Cemeteries.*

et que les salles au milieu desquelles se dressaient ces piliers étaient de vraies chapelles.

Ainsi les plus récentes fouilles de Crète nous ont fait connaître, de l'époque la plus ancienne à laquelle nous puissions remonter dans l'histoire de cette île, trois catégories de sanctuaires : les antres sacrés, où l'on venait sans doute de toute la région voisine ; les sanctuaires disposés en plein air au centre des villes, et dont le caractère public semble incontestable ; enfin les autels et les chapelles privés, dont les traces ont été étudiées dans les grands palais mycéniens ou prémycéniens de Phaestos et de Cnossos. Ce n'est pas seulement la situation, la structure générale et l'aspect extérieur de ces lieux de culte qui nous ont été révélés ; dans la plupart d'entre eux ont été recueillies, en quantité souvent considérable, les pièces du mobilier religieux qui les garnissait ; il n'est pas jusqu'aux victimes elles-mêmes dont il ne subsiste quelques vestiges dans les couches de cendres et de débris carbonisés qui ont été retrouvées çà et là. Enfin, d'autres documents, non moins curieux, rendent encore plus vive la lumière que ces découvertes ont jetée sur l'histoire religieuse de la Crète primitive. M. Evans, par exemple, dans ses fouilles de Cnossos, et M. Hogarth ont recueilli soit des gemmes, soit des empreintes de cachets en terre cuite, soit des fragments de vases peints, sur lesquels sont représentées des scènes de culte. M. Evans a même eu la bonne fortune de retrouver un autel mycénien en place avec tous ses accessoires. Voici en quels termes il signale cette découverte dans une lettre qu'a publiée le *Journal of Hellenic Studies* : « But more important still was the discovery of an actual shrine belonging to the latest Mycenaean period of the Palace, with the tripod and the other vessels of offering still in position before a base upon

which rested the actual cults objects, including a small double axe of steatite, sacral horns of stucco with sockets between them for the wooden shafts of other axes, terracotta figures, cylindrical below, of a goddess, in one case with a dove perched on her head, — and of a male votary offering a dove[1]. » D'autre part, il est incontestable que les objets innombrables trouvés dans tous les lieux de culte de cette époque très ancienne, objets en bronze, armes et ustensiles divers, figurines de terre cuite représentant des êtres humains ou des animaux, sont des ex-voto.

Les documents, ainsi révélés par toutes ces découvertes, ont été déjà étudiés, et M. Evans a voulu, sans plus tarder, en tirer quelques conclusions. Il a exposé ces conclusions, soit dans les comptes rendus développés qu'il a donnés de ses fouilles, soit dans l'important article qu'il a écrit, pour le *Journal of Hellenic Studies*, sous le titre : *Mycenean Tree and Pillar Cult*[2]. D'après lui, la divinité aurait été adorée sous deux formes principales, toutes deux aniconiques et symboliques, la forme du *pilier* et la forme de la *double hache*. Les piliers du palais de Cnossos, sur lesquels se trouve tant de fois répété le signe de la double hache, témoignent d'une combinaison étroite des deux représentations de la divinité. Que le pilier et la double hache occupent une place importante dans le mobilier religieux de la Crète mycénienne et prémycénienne, c'est là un fait évident. Mais qu'il faille y voir des images de la divinité, voilà ce qui est, à nos yeux, beaucoup plus contestable, et ce qui, d'ailleurs, a été déjà contesté par M. Rouse, dans le *Journal of Hellenic Studies*. D'après M. Rouse, les piliers du palais de Cnossos, loin d'être des idoles, ser-

1. 1902, p. 381 sq. — 2 .1901, p. 99 sq.

vaient uniquement à supporter le toit des pièces dans lesquelles ils ont été trouvés ; quant à la double hache, ce fut une arme très usitée par beaucoup de peuples antiques, en particulier par les Cariens d'Asie Mineure ; en matière religieuse, elle ne fut pas un attribut caractéristique de Zeus ; on la trouve entre les mains de Dionysos ; à Delphes, on la dédie comme butin de guerre à Apollon ; à Lusoi, on la consacre à Artémis. M. Rouse cite plusieurs autres faits analogues. Il faut, d'autre part, noter que les doubles haches ne forment pas, à beaucoup près, la catégorie la plus nombreuse des objets trouvés dans les sanctuaires : les pointes de lances, les lames de couteaux, n'y sont pas moins abondantes. Est-il enfin prouvé que le signe gravé sur les piliers et les murs du palais de Cnossos représente la double hache? M. Rouse objecte que beaucoup d'autres signes ont été relevés sur les parois de ces monuments ; ces signes semblent être des lettres, des caractères d'écriture ; l'image prétendue de la double hache n'est, elle aussi, probablement qu'une lettre. Sur les murs du grand palais de Phaestos, ce signe n'est pas beaucoup plus fréquent que beaucoup d'autres analogues, qui sont évidemment des lettres. Il y a donc de sérieuses réserves à faire sur les conclusions, peut-être prématurées, que M. Evans a cru pouvoir d'ores et déjà formuler en ce qui concerne le culte des piliers et le sens symbolique de la double hache.

Il est encore, dans ce mobilier religieux de la Crète mycénienne, un autre objet resté jusqu'à ce jour énigmatique : c'est celui qu'Evans appelle « les cornes de consécration » (horns of consecration), qui se trouve représenté sur plusieurs gemmes ou anneaux de l'époque mycénienne, sur une fresque du palais de Cnossos, sur un fragment de pyxis en stéatite provenant également de

Cnossos, et dont deux exemplaires ont été retrouvés, l'un en terre cuite peinte, dans l'antre de l'Ida, l'autre en stuc dans le palais de Cnossos. Ces « cornes de consécration » étaient placées sur les autels mêmes ; M. Evans croit trouver l'origine de ce rite dans l'usage primitif de placer, pendant le sacrifice, les cornes de la victime devant l'image de la divinité.

Enfin M. S. Reinach pense que la présence sur les murs du palais de Phaestos et sur plusieurs empreintes de cachets en terre cuite de figures humaines à têtes d'animaux, fournit un nouvel argument en faveur de l'existence du totémisme chez les ancêtres directs des Grecs. Il nous semble que la conclusion est excessive ; mais ce n'est pas ici le lieu de rouvrir cette grave discussion ; M. S. Reinach ne formule, d'ailleurs, cette opinion que dans un bref exposé des plus récentes découvertes crétoises.

S'il nous est permis d'indiquer ici, à notre tour, quels sont pour nous les résultats essentiels de ces découvertes, voici les points sur lesquels nous insisterons :

A l'époque lointaine où la Crète était le foyer de la civilisation si curieuse, dont les palais de Cnossos et de Phaestos ont révélé l'existence et le puissant éclat, le culte que l'on rendait aux divinités se célébrait soit dans des cavernes naturelles qui s'ouvraient dans les massifs montagneux, tels que l'Ida, soit dans des sanctuaires à l'air libre, composés d'un autel et d'un péribole plus ou moins vaste. Ces sanctuaires étaient, semble-t-il, les uns publics et situés au milieu même des cités, peut-être sur l'agora, les autres privés et situés dans les palais. Le culte, dont ces cavernes et ces sanctuaires étaient le théâtre, était-il aniconique? Il est assez malaisé de donner à cette question une réponse générale. Il n'a pas été trouvé, dans les antres sacrés ni autour des autels élevés

dans les villes, de statue ou de fragments de statue, d'où nous soyons autorisés à inférer qu'une image de la divinité existait dans les sanctuaires. Mais, parmi les figurines en bronze ou en terre cuite que l'on a recueillies en si grande abondance, il en est dans lesquelles il n'est pas interdit de voir des images divines : peut-on, par exemple, dénier sérieusement ce caractère à la figurine que M. Evans a trouvée encore en place sur l'autel du palais de Cnossos, à cette statuette féminine, sur la tête de laquelle est perchée une colombe, et devant laquelle un homme est debout, qui offre une colombe? Si nous ne pouvons pas nous rallier à l'opinion des savants, qui croient retrouver dans les figurines d'animaux en bronze ou en terre cuite des images divines, du moins nous reconnaissons que les documents nous révèlent l'existence de deux divinités : l'une masculine, Zeus ; l'autre, féminine, dont nous ignorons le nom, mais qui paraît analogue soit à la Dioné du sanctuaire de Dodone, soit à l'Aphrodite d'origine orientale. Tel paraît être le couple divin auquel les Crétois de cette époque très reculée rendaient surtout hommage.

Les rites de cette religion nous sont assez bien connus. Sur les autels des cavernes ou des sanctuaires, on sacrifiait des victimes, bœufs ou taureaux, moutons ou béliers; les chairs des animaux égorgés étaient brûlées, et leurs cendres s'accumulaient dans le sanctuaire. Les offrandes étaient présentées, les libations étaient faites soit sur des tables à trois pieds, soit dans des vases en terre cuite ou en pierre. Les ex-voto de toutes sortes, armes et ustensiles de bronze, figurines en bronze ou en terre cuite, étaient déposés autour des autels et s'entassaient soit dans le fond des antres sacrés soit même dans de véritables *favissae*.

Tels sont, dans notre pensée, les résultats que l'on

peut considérer, dès aujourd'hui, comme acquis à la science. N'est-il pas prudent de s'y tenir? Et n'est-ce pas déjà une moisson fort belle? En tout cas, nous ne pensons pas qu'on puisse conclure de ces découvertes que la plus ancienne religion crétoise aujourd'hui connue fût d'origine égyptienne ou asiatique. Il nous semble que nous sommes là en présence d'une religion originale, qui n'est pas à coup sûr sans analogies avec les autres religions de l'antiquité, mais qui n'est ni la religion de l'Égypte pharaonique, ni celle de la Phénicie, ni celle de l'Assyro-Chaldée.

MELICERTES[1]

Melicertes était en Grèce un personnage mythologique dont la légende se rattachait à la Béotie, à la Mégaride et à l'isthme de Corinthe. Il était fils d'Athamas, prince béotien, et d'Ino, fille de Cadmos. Il est inutile de rappeler ici les nombreuses versions de la légende d'Ino. La plupart de ces versions aboutissent au même dénouement. Ino s'enfuit de Béotie, portant dans ses bras Mélicertes enfant; après avoir traversé la Mégaride, elle arrive sur les bords du golfe Saronique; là, du haut de la roche Moluris, située entre Mégare et Corinthe, elle se précipite dans la mer avec son fils. Les malheurs d'Ino touchent la divinité. D'après les uns, Poseidon, d'après les autres, Dionysos place la fille de Cadmos parmi les déesses marines; désormais les navigateurs l'invoquent sous le nom de Leucothéa.

Quant à Melicertes, la légende le sépare dès lors de sa mère. Son corps est sauvé par un dauphin qui le transporte sur son dos jusqu'à la côte orientale de l'isthme de Corinthe, et qui le dépose en cet endroit du rivage sous un pin. Le petit cadavre est recueilli par Sisyphe, frère d'Athamas, qui régnait à Corinthe; Sisyphe l'ensevelit et fonde, en l'honneur de Melicertes, les jeux Isthmiques. A l'époque de Pausanias, on voyait

1. Art. MELICERTES du *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, de MM. Daremberg et Saglio.

encore à quelque distance de Corinthe, près de la mer, un autel de Melicertes (Μελικέρτου βωμός); la tradition locale voulait que cet autel eût été élevé à l'endroit précis où le dauphin était venu déposer son précieux fardeau [1].

A la légende de Melicertes se rattachent étroitement le mythe et le culte d'une des principales divinités de Corinthe, Palaemon. De même qu'Ino était devenue la déesse Leucothéa, on croyait dans l'Isthme que Melicertes avait été élevé au rang des dieux, sous le nom de Palaemon. Comme Leucothéa, Palaemon était un dieu marin, secourable aux navigateurs [2]; son culte était associé à celui de Poseidon [3]; dans son temple, appelé le *Palaemonium* (Παλαιμόνιον) [4], se trouvaient, auprès de sa propre image, les statues de Poseidon et de Leucothéa [5]; lui-même figurait dans un groupe considérable, consacré à Poseidon par Hérode Atticus, et qui représentait un char attelé de quatre chevaux dorés, sur lequel se tenaient debout Poseidon et Amphitrite [6]. Le Palaemonium faisait partie du grand sanctuaire où se célébraient les *Isthmia*. D'après Pausanias on y voyait, outre le *naos* proprement dit du dieu, un *adyton* souterrain, dans lequel, suivant la légende, Palaemon se cachait [7]. M. P. Monceaux croit avoir retrouvé l'emplacement du Palaemonium sur un tertre rocheux qui s'élève à gauche de l'entrée principale du sanctuaire isthmique : au pied de ce tertre ont été découverts plusieurs débris d'un temple ionique, tambours de colonnes à vingt-quatre cannelures, morceaux d'entablement, etc. ; ce seraient là les restes d'un temple de Palaemon relativement

1. Pausan, I, 44; II, 1; cf. Apollod. *Biblioth.* II, 4, § 3; Hygin. *Fabul.* éd. Schmidt. p. 38-39 et 147. — 2. Apoll. *Biblioth.* III, 4, § 3; Eurip. *Iphig. en Taur.* v. 271. — 3. Paus. II, 2. — 4. *Corp. inscr. gr.* 1104. — 5. Paus. *L. c.* — 6. Paus. II, 1. — 7. Id. II, 2.

récent. Quant au vieil adyton, « c'était sans doute une grotte creusée dans les flancs de la colline [1] ».

Il paraît bien certain que, pour les anciens, en général, et pour les Corinthiens, en particulier, Melicertes et Palaemon formaient un seul et même personnage mythique. Comme Melicertes, Palaemon était souvent représenté debout ou à cheval sur un dauphin [2]. Pausanias, après avoir raconté que les jeux Isthmiques furent fondés par Sisyphe en l'honneur de Melicertes, affirme ailleurs [3] que les couronnes décernées aux vainqueurs des jeux Isthmiques étaient faites de pin, pour rappeler les malheurs de Palaemon ; il fait évidemment allusion ici au pin sous lequel le dauphin légendaire déposa le corps de Melicertes. Rien ne montre mieux, semble-t-il, l'identité du fils d'Ino et du dieu corinthien.

Melicertes-Palaemon fut l'une des divinités favorites des Corinthiens. Son culte était très populaire dans tout l'Isthme ; il y était encore célébré sous l'Empire romain. Le Palaemonium est mentionné dans une incription grecque de l'époque impériale [4]. Les monnaies corinthiennes sont, à ce point de vue, très significatives. Sur des monnaies coloniales, postérieures par conséquent à la reconstruction de Corinthe en 47 av. J.-C., sont représentées diverses effigies qui se rapportent soit à la légende, soit au culte de Melicertes-Palaemon. Ce sont : Ino-Leucothéa tenant son enfant dans ses bras et se précipitant dans la mer [5] ; le corps de Melicertes étendu sur le dauphin, avec quelquefois, à l'arrière-plan, un

1. P. Monceaux, « Fouilles et Recherches archéol. au Sanctuaire des Jeux Isthmiques », dans la *Gazette archéologique*, 1884, p. 357 sq. — 2. Paus. II, 1 ; II, 3 ; Barclay Head. *Catal. of greek coins, Corinth.* etc. ; Imhoof-Blumer et P. Gardner, *Numism. commentar. in Paus.* p. 11, pl. B. — 3. VIII, 48, § 2. — 4. *Corp. inscr. gr.* 1104. — 5. Imhoof-Blumer, *Monn. gr.* p. 160 ; Imhoof-Blumer et Percy Gardner, *O. l.* p. 10, pl. B, XX-XXIV.

pin[1]; Melicertes-Palaemon à cheval sur le dauphin[2]; l'autel de Melicertes sous un pin[3]; un pin, à la droite duquel on voit le dauphin apportant sur son dos le corps de Melicertes[4]; enfin un temple de forme circulaire, à l'intérieur duquel on voit le corps de Melicertes gisant sur le dauphin : de chaque côté du temple se dresse un pin; dans le soubassement de l'édifice est représentée une porte voûtée où l'on a voulu voir l'entrée de l'adyton souterrain mentionné par Pausanias[5]. Quant au temple circulaire lui-même, M. P. Monceaux y reconnaît le temple ionique dont il a retrouvé les ruines; parmi les morceaux d'architecture qu'il a recueillis, il a remarqué des morceaux d'architraves et de corniches circulaires fort anciens[6].

Hors de Corinthe, le culte de Palaemon n'est signalé que dans l'île de Ténédos. Il y avait revêtu un caractère particulier. Lycophron, dans son poème intitulé *Cassandra*, attribue à Palaemon l'épithète βρεφόκτονος[7]. Le scoliaste Tzetzès l'explique ainsi : Palaemon n'est autre que Melicertes, le fils d'Ino; ce dieu était adoré à Ténédos, où on lui sacrifiait des enfants[8].

Les représentations certaines de Melicertes-Palaemon sont fort rares. Les plus nombreuses sont les effigies des monnaies corinthiennes citées plus haut. Le dieu se voit aussi sur une mosaïque trouvée à Saint-Rustice, dans le sud de la France[9]; il y est nommément désigné par une

1. Barclay-Head, *Op. cit.* p. 67, n. 545; p. 75, n. 594; p. 78, n. 611; p. 80, n. 622; p. 82, n. 635; p. 85, n. 648; Imhoof-Blumer et P. Gardner, *Ibid.* I, III, — 2. *Ibid.* XIV-XVII; Barclay-Head, *L. l.* p. 77, n. 610; p. 82, n. 636. — 3. Barclay-Head, p. 78, n. 612; Imhoof-Blumer et P. Gardner, V, VI. — 4. Barclay-Head, p. 78, n. 613; Imhoof-Blumer et P. Gardner, XII; cf. XI et XIII. — 5. Barclay-Headf p. 80, n. 624; cf. p. 78, n. 614; Imhoof-Blumer et Percy Gardner, pl. B, XII; Donaldson, *Archit. numism.* p. 62. — 6. *Gaz. arch.* 1884, p. 362. — 7. V, 229. — 8. *Schol.* ad. v. 229-231. Voir le texte épigraphique cité par Maas, *Orpheus*, p. 26, l. 122. — 9. De Witte, *Bull. del l'Inst.* 1834, p. 157 sq.; *Revue arch.* II, 2, p. 629 sq.

inscription. On a voulu reconnaître des images du dieu sur d'autres monuments, par exemple sur le fronton occidental du Parthénon[1], sur le grand camée de Vienne[2], sur plusieurs vases peints de Corinthe[3], sur une mosaïque du Vatican[4]. Il est bien difficile d'affirmer que ces monuments nous présentent des images certaines de Melicertes-Palaemon ; l'interprétation n'est que vraisemblable. Pausanias vit dans l'Isthme plusieurs statues du dieu : l'une dans le sanctuaire de Poseidon, l'autre dans le Palaemonium, la troisième à Corinthe même[5]. La première de ces statues représentait Palaemon debout sur un dauphin ; la troisième le représentait ἐπὶ δελφῖνος, sans que l'auteur indique, cette fois, si le dieu était à cheval, couché ou debout sur le dos de l'animal. Enfin Philostrate[6] décrit un tableau où l'on voyait Palaemon sauvé des flots par Poseidon et accueilli dans l'Isthme par Sisyphe. Melicertes-Palaemon était le plus souvent figuré sous les traits d'un enfant porté par un dauphin.

Tels sont les renseignements que les documents antiques nous fournissent sur Melicertes-Palaemon. Que pouvons-nous en conclure?

Un premier point nous paraît incontestable : le culte de Melicertes-Palaemon a été apporté dans l'Isthme du dehors ; il y est arrivé par le golfe Saronique, c'est-à-dire par l'est. Melicertes-Palaemon est, de plus, un dieu marin; ses parèdres habituels sont Poseidon et Leucothéa ; il protège la navigation ; Euripide l'appelle νεῶν φύλαξ[7].

Quelle est l'origine de ce culte? Il y a des raisons

1. Michaelis, *Parthenon*, p. 181. — 2. Müller-Wieseler, *Denkm. d. alt. Kunst.* II, 6, 75 *a:* Baumeister, *Denkm. d. klass. Alterth.* fig. 1528. — 3. Furtwaengler, *Berliner Vasensammlung*, p. 81, n. 779 et 780; p. 103, n. 914. — 4. Helbig, *Führer*, 2e éd. t. I, p. 1. — 5. Paus. II, 1, § 8; 2, § 1; 3, § 4. — 6. *Imagin.* II, 16. — 7. *Iphig. Taur.* 271.

sérieuses de croire qu'il est de provenance phénicienne. Depuis longtemps, l'analogie des deux noms *Melicertes* et *Melqart* a été remarquée [1]. En outre, Melicertes, par sa mère Ino, est un petit-fils de Cadmos; il est né en Béotie, c'est-à-dire dans une des régions de la Grèce où l'on s'accorde à reconnaître que l'influence phénicienne s'est exercée le plus profondément. D'autre part, le caractère sanglant du culte de Palaemon à Ténédos semble confirmer ces inductions : le dieu, auquel on sacrifie des enfants, ressemble de bien près au Melek ou Moloch de Phénicie.

Mais une des questions relatives à ce dieu Melicertes-Palaemon reste obscure. Pourquoi ce double nom? Diverses explications ont été proposées. Parmi les exégètes, les uns rattachent le nom de Palaemon, Παλαίμων, au verbe grec παλαίω, παλαῖμι, lutter, et font remarquer qu'Héraclès portait le surnom de Palaemon [2]. Tzetzès rapporte que cette épithète fut donnée au héros διὰ τὸ παλαίσαι αὔτον τῷ Διὶ ἤ τῷ Ἀχελόῳ ποτάμῳ [3]. On sait que l'Héraclès grec a été souvent identifié avec le Baal de Tyr, Melqart. Faut-il en conclure que les deux mots *Melicertes* et *Palaemon* sont synonymes, l'un étant la transcription du mot phénicien Melqart, l'autre étant une épithète d'Héraclès, le héros grec identifié à Melqart? Il nous paraît difficile d'admettre cette explication, parce que la tradition n'établit aucun rapport entre Héraclès et Melicertes-Palaemon. On ne saisit pas pourquoi le dieu marin de Corinthe aurait été nommé : le *Lutteur*. Rien, dans ce que nous savons de son mythe ou de son culte, ne justifie une telle appellation. D'autres savants

1. Voir la bibliographie dans Roscher, *Lexikon*, s. v. *Melikertes*, p. 2633; ajouter Brown, *Semitic influence in hellenic Mythology*, p. 89 et 132. — 2. Weiszäcker, in Roscher, *Lexicon*, s. v. *Palaimon*, p. 1258. — 3. Schol. ad Lycophr. *Alexand.* 663.

ont demandé à la langue phénicienne l'explication du mot grec Παλαίμων. Brown voit dans ce nom la transcription du mot *Baal-haman* ou *Baal-hamon*[1]. Ici encore une objection grave se présente. Baal-haman signifie : le dieu qui *brûle*, qui *consume*. Brown le traduit en anglais : *the Burning Lord*. Il n'y a rien de commun entre une divinité de cette nature et le Melicertes-Palaemon des Corinthiens. Le dieu grec n'est pas plus, dans l'Isthme, le dieu *Brûlant* que le *Lutteur*. Peut-être cette explication vaudrait-elle davantage pour le Palaemon de Ténédos. Mais pour la divinité corinthienne, elle ne nous semble pas admissible.

Ainsi l'étymologie grecque et l'étymologie sémitique sont également impuissantes à nous expliquer ce double nom : Melicertes-Palaemon. Dans l'état actuel de la science, il nous paraît sage de reconnaître que nous ne savons pas pourquoi le dieu portait ces deux noms. Il est probable que *Melicertes* est une transcription grecque du phénicien *Melqart*; quant à *Palaemon*, il n'a encore été, suivant nous, clairement expliqué ni par le grec ni par le phénicien.

1. *Loc. cit.*

PROMÉTHÉE [1]

I. Prométhée était en Grèce le dieu qui passait pour avoir enseigné aux hommes l'usage du feu, pour avoir présidé à tous les progrès de la civilisation, parfois même pour avoir créé, puis sauvé de la destruction le genre humain.

Absent de l'épopée homérique, Prométhée apparaît surtout dans les poèmes hésiodiques et dans le drame eschylien. C'est là que sa légende se présente sous sa forme, sinon la plus complète, du moins la plus ancienne. Prométhée appartient à la race divine des Titans. Dans Hésiode, il est fils de Japetos et de l'Océanide Klyméné ; il est le frère d'Atlas, de Menœtios, d'Épiméthée [2]. Eschyle fait de lui le fils de Gé-Thémis [3], le frère d'Atlas et de Typhon [4], l'époux d'Hésione, fille d'Okeanos [5]. Mais, s'il est un Titan, Prométhée diffère profondément des autres Titans. Tandis que ceux-ci connaissent et emploient à peu près exclusivement la force brutale, Prométhée prône la ruse; il déclare que l'intelligence aura toujours raison de la violence; pendant la lutte qui met aux prises les Titans et les Olympiens, il reste neutre et finalement se rapproche de Zeus [6]. Aussi, la

1. Art. PROMETHEUS du *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* de MM. Daremberg et Saglio. — 2. *Theog*. 521 sq. — 3. *Prom*. 17, 217-218, 359, 898. — 4. Id. 355 sq. — 5. Id. 571 sq. — 6. Id. 207-231.

lutte finie, il est admis dans l'Olympe et prend part à la délibération des dieux [1].

C'est alors que commence l'intervention de Prométhée en faveur du genre humain. Hésiode et Eschyle représentent Zeus et les Olympiens comme les ennemis des hommes [2]. Zeus veut même les détruire et il envoie le déluge sur la terre. Prométhée, père de Deucalion, avertit son fils, lui conseille de construire une arche, et sauve ainsi les mortels [3]. Puis, après les avoir sauvés, il devient leur bienfaiteur. Le tableau qu'Eschyle trace de l'humanité à ses débuts est des plus curieux et fait un contraste frappant avec les légendes sur l'âge d'or, dont l'écho se retrouvera jusque dans Ovide. Pour le poète attique, les hommes primitifs vivaient d'une vie sauvage, habitaient des cavernes ; tout art et toute science leur étaient inconnus [4]. D'après une tradition recueillie par Hygin [5], ils n'ignoraient pas complètement l'usage du feu, mais ils ne savaient pas le conserver, ni vraisemblablement le produire : suivant l'expression du mythographe, ils « le demandaient aux immortels ». Cette tradition paraît rappelée dans les poèmes hésiodiques, lorsque le poète dit que Zeus, irrité de la protection que Prométhée accorde aux hommes, leur cache l'usage du feu [6].

Les premiers hommes étaient donc très misérables et ils ne pouvaient faire aucun progrès sans l'aide de Zeus et des Olympiens, qui les méprisaient et les détestaient. Prométhée, au contraire, les prit en affection et fut leur allié contre les dieux. Il les aida, d'après Hésiode, à tromper les dieux dans le partage des victimes sacrifiées : les hommes gardèrent les chairs, les dieux n'eurent pour

1. Id. 232 sq. — 2. *Op. et d.* 2 sq.; *Prom.* 82, 120-122, 981 sq. — 3. Apollod. *Bibl.* I, 7, § 2; Aesch. *Prom.* 240-244. — 4. Id. 451-465. — 5. Hygin. *Fab.* 144. — 6. *Theog.* 558 sq.

leur part que les os et les mauvais morceaux[1]. Mais surtout il donna aux hommes une étincelle du feu céleste et leur en enseigna les multiples usages. Eschyle s'est plu à énumérer les bienfaits dont l'homme est redevable à Prométhée : le comput du temps, les nombres et la science des nombres, l'alphabet, la mémoire, la domestication et l'emploi des animaux tels que le bœuf et le cheval, la navigation, la médecine, la science des présages observés dans le vol des oiseaux, dans les entrailles des victimes, dans la flamme du sacrifice, l'industrie métallurgique; en résumé tous les arts[2].

Le don du feu aux hommes provoqua la jalousie et la colère des Olympiens[3]. Leur vengeance ne se fit pas attendre. Zeus leur envoya, dit le poète des *Œuvres et Jours*, un fléau dont la venue devait les réjouir. Il confia à divers dieux le soin de créer une femme, à laquelle la légende a donné le nom de Pandora. Héphaïstos modela le corps de Pandora avec de la terre et de l'eau; Athèna, les Charites, Peitho la parèrent de toutes les grâces; Hermès lui donna un esprit insinuant, séduisant, trompeur[4]. Le nom de Pandora a été, dès l'antiquité, diversement expliqué : d'après les *Œuvres et Jours*, cette femme fut ainsi nommée parce que tous les Olympiens feignirent de l'envoyer aux hommes comme un présent[5]; suivant une autre opinion, reproduite dans l'*Etymologicum magnum*[6], le nom fut choisi parce que tous les dieux avaient fait un présent à Pandora. Ainsi créée pour le malheur de l'humanité, Pandora fut conduite au frère même de Prométhée, Épiméthée. Malgré les conseils de Prométhée, qui lui avait instamment recommandé de

1. Id. 535-557. — 2. Id. 570 sq.; *Op. et d.* 59 sq.; *Prom.* 107 sq. 260, 466 sq., 633, 980. — 3. *Theog.* 613 sq.; *Op. et d.* 105; *Prom.* 82, 120-122, 981-982. — 4. *Theog.* 570 sq.; *Op. et d.* 59 sq. — 5. *Op. et d.* 80 sq. — 6. *Et. Magn. s. v.* Πάνδωρα.

refuser tout présent de Zeus, Épiméthée accueillit Pandora[1]. Ici se place dans la tradition littéraire un épisode assez obscur. Pandora aurait apporté avec elle de l'Olympe un vase, πίθος, dont le contenu exact n'est pas bien nettement indiqué. D'après une version de la légende, Pandora soulève le couvercle du πίθος et aussitôt toutes sortes de maux s'en échappent pour frapper les hommes ; seule l'Espérance reste au fond du vase[2]. Une autre version semble procéder de l'idée contraire : ce seraient les biens et les joies qui auraient été renfermés dans le πίθος ; en soulevant inopinément le couvercle, Pandora les aurait laissés s'envoler et retourner dans l'Olympe[3]. Ce détail, d'ailleurs, n'est pas essentiel dans le récit hésiodique : le fait capital, c'est l'envoi aux hommes de Pandora, la femme fatale, source de tous les maux dont souffre l'humanité[4]. Les savants modernes sont d'accord pour admettre que le mythe ainsi rapporté dans les poèmes hésiodiques a transformé complètement la physionomie primitive de Pandora. Originairement bienfaisante et utile, Pandora, appelée parfois aussi Anésidora, ne serait autre que la Terre, qui donne tout aux hommes[5].

Les hommes ne sont pas les seules victimes de la colère jalouse des Olympiens. Zeus inflige à Prométhée un châtiment terrible, qu'Eschyle a décrit en détail[6]. Le bienfaiteur des hommes est lié par des chaînes d'airain au sommet du Caucase. Ce premier supplice ne l'effraie pas ; il exhale violemment sa haine contre Zeus, à qui il reproche son orgueil intraitable, sa suffisance, son

1. *Journ. of hell. stud.* 1901, pl. I, p. 83 sq. — 2. Id. 95 sq. — 3. Babrias, *Fab. Aes.* éd. Schneider, p. 122. Cf. J.-E. Harrison, in *Journ. of hellen. stud.* XX (1900), p. 99-114. — 4. Weizsäcker, in Roscher, *Lexik. der gr. und röm. Mythol.* s. v. *Pandora*, p. 1523. — 5. Weizsäcker, *L. c.*; P. Gardner, in *Journ. of hellen. stud.* XXI (1901), p. 8-9. — 6. *Prom.* 1 sq.

égoïsme et sa brutalité [1]. Il juge inutile et indigne de lui de supplier son ennemi. Il possède, d'ailleurs, un secret, grâce auquel il tient dans ses mains l'avenir de Zeus et qu'il ne veut pas révéler [2]. Son obstination, son opiniâtreté sont châtiées par un redoublement de souffrances : il est précipité dans le Tartare ; puis de nouveau enchaîné sur le Caucase et un aigle vient lui ronger le foie qui renaît toujours ; son supplice ne cessera que si un immortel consent à prendre sa place dans les Enfers [3].

Les derniers épisodes de la légende sont moins bien connus. Le *Prométhée délivré*, Προμηθεὺς λυόμενος, d'Eschyle, où ils étaient exposés, est perdu. Quelques débris seulement en ont été conservés. Des écrivains postérieurs ont fait aussi plusieurs allusions à cette partie du mythe [4]. Ce qui ressort de tous ces fragments, c'est que les Grecs ne croyaient pas à l'éternité du supplice de Prométhée. Héraclès, fils de Zeus, tuait à coups de flèche l'aigle qui dévorait le foie de Prométhée [5] ; Prométhée consentait à révéler à Zeus son secret : le Destin voulait que le fils qui naîtrait de la déesse Thétis fût plus fort et plus illustre que son père ; or Zeus aspirait à la main de Thétis ; s'il donnait suite à son projet, son fils plus tard le détrônerait. En révélant l'avenir à Zeus, Prométhée le détourna d'épouser Thétis, qui fut donnée en mariage à un simple mortel, Pélée [6]. Enfin, le centaure Chiron, frappé par Héraclès d'une flèche empoisonnée, descendit dans l'Hadès à la place de Prométhée [7]. D'après quelques auteurs, Prométhée, de retour dans l'Olympe, dut

1. *Ibid.* 388, 760-762, 943, 1040. — 2. *Ibid.* 1025 sq. — 3. *Ibid.* 1050 sq. — 4. Cic. *Tuscul.* II, 10, 23-25 ; Strab. I, 2, § 27 ; IV, 1, § 7 ; Plut. *Vit. Pomp.* § 1 ; Arrian. *Peripl.* § 19 ; Steph. Byz. *s. v.* Ἄβιοι ; Hygin. *Poet. astron.* II, 6 ; Apollod. *Biblioth.* II, 5, § 11-12 ; Athen. XV, 4 ; Prob. ad Virgil. *Éclog.* IV, 43. — 5. Apollod. *L. c.* Prob. *L. c.* — 6. Prob. *Ibid.* — 7. Apollod. *L. c.*

porter, peut-être en souvenir de son châtiment, une couronne et un anneau[1].

Dans les poèmes hésiodiques et eschyliens, Prométhée apparaît surtout comme le bienfaiteur de l'humanité. Son rôle dans la création du genre humain semble être un élément mythique postérieur. Si l'on fait abstraction d'un fragment hésiodique[2], c'est dans le *Protagoras* de Platon que, pour la première fois, Prométhée assiste et prend part à la naissance du genre humain : encore dans ce mythe platonicien, le rôle de Prométhée consiste-t-il essentiellement à donner aux hommes avec le feu l'habileté et la sagesse d'Héphaïstos et d'Athèna[3]. A partir du IVe siècle, au contraire, Prométhée est souvent cité comme le créateur même des hommes[4]. Il passe pour avoir pétri le corps humain avec de la terre et de l'eau[5]. Cette partie de la légende ne semble pas avoir reçu les mêmes développements que le mythe hésiodique et eschylien. Elle était cependant connue et mentionnée à l'époque alexandrine et sous l'Empire romain; elle inspira maintes fois les artistes.

Pour être complet, signalons enfin un épisode assez différent, au premier abord, de la tradition courante, et dont pourtant le sens appartient au même ordre d'idées. D'après Duris de Samos[6], ce n'était pas pour avoir dérobé le feu du ciel et l'avoir donné aux hommes, mais pour avoir aimé Athèna, que Prométhée avait été enchaîné sur le Caucase. Apollodore[7] mentionne un

1. Athen. XV, 4; Prob. *L. c.*; cf. King, *Antiq. gems and rings*, p. 351; de Witte, in *Annuaire de l'assoc. des ét. gr.* 1872, p. 462; Brõndsted, *Voy. et Rech. en Grèce*, II, p. 285 sq. — 2. Hes. *Fragm.* XXI. — 3. *Protag.* 11. — 4. Meineke, *Frag. comic. Graecor*, t. IV, p. 32 et 231 (Philémon, Ménandre); Callimach. in Clem. Alexandr. *Stromat.* V, 89, 133; Apollod. *Biblioth.* I, 7, § 1; Ovid. *Metam.* I, 76 sq.; Juven. *Satir.* XIV, 34-35; Paus. X, 4, § 4; Maxim. Tyr. *Dissert.* XXXVI, 1; Hygin. *Fabul.* CXLII. — 5. Apollod. I, 7, § 1; Ovid. *L. c.*; Juven. *L. c.* — 6. *Frag. hist. graec.* II, 474. — 7. *Biblioth.* I, 3, § 6.

autre conte, où Prométhée est de même mis en relation avec Athèna. D'après cette fable, ce fut Prométhée et non Héphaïstos qui ouvrit d'un coup de hache la tête de Zeus pour en faire sortir Athèna.

II. — Le mythe de Prométhée a inspiré les artistes comme les poètes. Les épisodes le plus souvent représentés sont le supplice et la délivrance de Prométhée, ainsi que la création des hommes. Le plus ancien monument paraît être une pierre gravée, originaire de Crète, sur laquelle Prométhée est représenté dans la position d'un homme accroupi, les mains liées derrière le dos[1]. Ce motif se retrouve sur un relief en bronze d'Olympie, malheureusement mutilé[2], et, sauf quelques variantes, sur une coupe qui provient de Cyrène, et où l'on voit en face de Prométhée enchaîné Atlas portant le monde[3]. Sous une forme différente, le supplice du Titan est figuré sur trois autres monuments d'époque postérieure : un fragment de bas-relief hellénistique, trouvé à Rome et actuellement au Musée des Thermes[4], une pierre gravée d'Odessa[5], et un sarcophage retrouvé à Ince, en Angleterre[6]. Sénèque le rhéteur nous apprend que

1. Milchhoefer, *Anf. der Kunst*, p. 89, fig. 58; Terzaghi, dans Milani. *Studi e mater.* III, p. 200, fig. 1. — 2. *Olympia, Bronzen*, p. 102, nº 699 A, pl. XXXIX; Furtwaengler. *Arch. Zeitung*, 1885, p. 226; Terzaghi, *L. c.* fig. 2. — 3. Gerhard. *Auserles. Vasenbild.* II, tav. 86 (Gerhard voyait Tityos dans celui que nous appelons Prométhée); O. Jahn, *Archaeol. Beiträge*, p. 229 sq.; Baumeister, *Denkm. d. alt. Kunst.* p. 1410 sq., fig. 1567; Helbig. *Führer*², nº 1298 (t. II, p. 341); Terzaghi ap. Milani, *L. c.* p. 201, fig. 3. Une autre coupe cyrénéenne du Louvre (Pottier, *Vases antiques*, E. 668; *Catalogue*, p. 529) a donné lieu à des interprétations diverses, les uns y voyant Prométhée, les autres un Zeus avec l'aigle volant (Studniczka dans *Athen. Mittheil.* XI, p. 90 sq.). — 4. Helbig. *Op. cit.* nº 1099; Terzaghi, *L. c.* p. 208, fig. 9. — 5. Furtwaengler, *Ant. Gemm.* III. p. 204 sq.; Terzaghi. *L. c.* p. 202, fig. 5. — 6. O. Jahn, *Arch. Zeit.* 1858, p. 108 sq.; pl. CXIV⁴; Welcker, *Ant. Denkm.* V, 212; Terzaghi, *L. c.* p. 202, fig. 4.

Parrhasios avait peint le supplice de Prométhée, mais il ne nous donne aucun détail [1].

Plus nombreuses sont les œuvres qui représentent la délivrance de Prométhée par Héraclès. Il en est qui remontent au VI[e], peut-être même à la fin du VII[e] siècle av. J.-C. : par exemple, un vase de Phalère [2], une amphore à figures noires de Corneto [3], une amphore de la Tolfa [4], une amphore à colonnettes de Chiusi [5], et une amphore de la collection Vidoni [6]. Le motif central de toutes ces compositions inspira peut-être le peintre Panaenos, lorsqu'il peignit le même sujet sur le trône de la statue de Zeus à Olympie [7]. Plus tard, à l'époque hellénistique et sous l'Empire romain, ce motif fut populaire : on le retrouve sur un bas-relief de Pergame [8], sur une pierre gravée du Musée de Berlin [9], sur une peinture de Pompéi [10], sur une fresque de columbarium romain [11], sur un sarcophage du Musée du Capitole [12], sur deux fragments de lampes ou de médaillons en terre cuite [13].

On peut rattacher au même groupe de monuments deux miroirs étrusques : sur l'un d'eux, Prométhée couronné est assis entre Castor et Héraclès [14] ; sur l'autre,

1. Sen. *Controv.* X, 34. — 2. Benndorf, *Griech. und Sicil. Vasenbild.* pl. LIV 2 ; Milani, *L. c.* p. 203, fig. 6. — 3. Terzaghi, *L. c.* p. 203 et tav. II. — 4. *Jahrb. d. deutsch. Instit.* 1889, p. 218, tav. v, 1 A ; Terzaghi, *L, c.* p. 203-204, fig. 7. — 5. Benndorf, *Op. cit.* p. 106 ; Baumeister, *Denkm.* fig. 1566 ; Terzaghi, *L. c.* p. 204. — 6. *Arch. Zeit.* 1858, pl. CXIV2, p. 166 ; Terzaghi, *L. c.* p. 204, fig. 8. — 7. Paus. V, 11, 6. — 8. Milchhoefer, *Die Befrei. des Prom.* p. 1 sq. ; Baumeister, *Denkm.* s. v. *Pergamon*, p. 1277, fig. 1431. — 9. Furtwaengler, *Ant. Gemm.* pl. XXXVII, 41. — 10. Helbig, *Wandgemaelde*, 1128. — 11. Milchoefer, *Die Befr. des Prom.* p. 7. — 12. Baumeister. *Denkm.* p. 1413, fig. 1856 ; Müller-Wieseler, *Denkm. d. alt. Kunst*, I, 72, 405 ; II, 65, 838 A, 838 B ; Helbig. *Führer*2, n° 457. — 13. Froehner, *Mus. de France*, p. 60, pl. XV, n° 1 ; Furtwaengler, *Archaeol. Zeit.* 1885, p. 226 sq. — 14. Gerhard, *Etrusk. Spieg.* 138 ; Terzaghi, *L. c.* p. 210, fig. 10.

il est encore enchaîné, mais Héraclès et Apollon sont près de lui[1].

La création des hommes par Prométhée paraît avoir surtout décoré des sarcophages d'époque romaine. Le plus fameux est celui qui se trouve au Musée du Capitole[2], d'autres appartiennent au Musée du Louvre[3]. Sur une coupe de verre, découverte à Cologne, Prométhée est représenté créant l'homme; son frère Épiméthée l'assiste. Les noms Προμηθεύς, Ὑπομηθεύς (pour Ἐπιμηθεύς), et le mot Ἀνθρωπογονία sont gravés au-dessus où à côté de la scène[4]. Ficorini et King ont publié une pierre gravée où l'on voit Prométhée construisant un corps humain, auquel il manque encore les membres inférieurs; à droite et à gauche du motif central, sont placés un bélier et un cheval[5].

Le rapt du feu par Prométhée se rencontre bien moins fréquemment que les sujets précédents sur les monuments figurés. Sur une gemme antique, Prométhée est figuré tenant dans sa main un éclair[6]; un sarcophage romain le représente, au moment où il sort de la forge d'Héphaïstos, une torche enflammée à la main[7]; enfin sur un fragment de lampe en terre cuite, on voit un personnage nu, courant et tenant à la main une lampe allumée[8]. Sur une kylix attique du ve siècle, Prométhée couronné se tient debout devant Héra qui lui tend une patère; le peintre a, sans doute, voulu montrer le Titan réconcilié avec Zeus et reprenant sa place dans l'Olympe[9].

1. Gerhard, *L. c.* 139; Terzaghi, *L. c.* p. 213, fig. 11. — 2. Voir p. 189, n. 12. — 3. Clarac, *Mus. d. Sculpt.* pl. 215; S. Reinach, *Rép. de la stat. ant.* I, p. 105 et 106. — 4. R. Mowat, *Rev. archéol.* 1882, 2, p. 291; Duruy, *Hist. des Rom.* VII, p. 237. — 5. Ficoroni, *Gemmae ant. litteratae*, pl. IV, p. 81; King, *Ant. gems and rings*, p. 351. — 6. Müller-Wieseler, *Denkm. d. alt. Kunst.* II, 64, 831; cf. Lucret. V, 1090. — 7. Müller-Wieseler, *Op. cit.* II, 839. — 8. Id. *Ibid.* II, 830. — 9. Welcker, *Ant. Denkm.* III, 194 sq.; *Mon. dell' Inst.* V, 35; Milani, *Studi e material.* III, p. 214, fig. 12.

Sous sa forme hésiodique, et dans ses rapports avec le mythe de Prométhée, la légende de Pandora a inspiré plusieurs œuvres d'art, deux bas-reliefs et quatre peintures de vases. Les deux bas-reliefs, dont l'un ornait la statue d'Athèna Parthénos de Phidias [1], et l'autre la statue d'Athèna à Pergame, représentent la naissance de Pandora [2]; des quatre peintures de vases, trois sont consacrées au même sujet [3]; la quatrième représente Pandora au moment où elle apparaît à Épiméthée [4]. Pandora paraît sortir de terre; son attitude rappelle celle de Korè sur les vases où est figurée l'ἄνοδος de cette déesse. Ici, elle serait donc à la fois la femme fatale des poèmes hésiodiques et l'antique personnification de la Terre.

III. — Racontée par les poètes et les mythographes, représentée par les artistes, la légende de Prométhée a été interprétée par divers historiens, philosophes et moralistes.

Une exégèse historique, assez inattendue et fondée, en somme, sur un jeu de mots, apparaît dès la fin du ve siècle av. J.-C. chez l'historien Hérodore d'Héraclée [5]. Reproduite par Agroetas de Marseille [6], contemporain de l'ère chrétienne, elle se résume à peu près en ceci : Prométhée était un roi scythe, dont le royaume était traversé par un fleuve nommé Aétos (en grec ἀετός = aigle). Une année, le fleuve déborda, inonda tout le pays et provoqua une famine. Les Scythes, attribuant à leur roi la responsabilité de ce désastre, le chargèrent de chaînes. Héraclès survint alors, détourna dans la mer le cours du fleuve (ou, d'après une autre tradition, atténua

1. Michaelis, *Parthen.* p. 275, pl. xv, n° 1. — 2. Puchstein, *Jahrb. d. D. k. Institut.* V, p. 114. — 3. P. Gardner, in *Journ. of hellen. stud.* XXI (1901), p. 2 sq. — 4. P. Gardner, *Ibid.* — 5. *Frag. hist. Graec.* II, 34. — 6. Id. IV, 295.

sa violence en creusant sur ses bords de nombreux canaux), et obtint ainsi la délivrance de Prométhée. Diodore de Sicile rapporte une interprétation analogue, sauf quelques variantes, mais qui fait de Prométhée un roi d'Égypte, et qui attribue au Nil le surnom d'ἀετός, à cause de la violence de son inondation [1].

L'interprétation la plus fréquente du mythe dans l'antiquité, celle par exemple que donnent Platon, Plutarque et Plotin, voit dans Prométhée l'inspirateur de la science et de la sagesse humaines; elle se fonde sur l'étymologie Προμηθεύς = προμηθής, προμηθία, de προ et μαθ (racine de μανθάνω), étymologie déjà indiquée par Eschyle. C'est là une exégèse philosophique et métaphysique [2]. Empruntant surtout leur explication au monde moral, Fulgence et Petronius Arbiter reconnaissent dans le supplice de Prométhée une image de l'envie, qui ronge sans cesse l'âme humaine [3]. Pour les Pères de l'Église, comme Tertullien et Lactance, le mythe de Prométhée n'est qu'un travestissement païen de la création de l'homme par le vrai Dieu [4]. Saint Augustin et Syncelle le Chronographe croient que Prométhée passe pour avoir créé l'homme parce qu'il lui a appris la science et inspiré la sagesse [5].

Signalons enfin une explication fournie par Diodore de Sicile, explication qui présente une curieuse ressemblance avec l'interprétation, bien connue, donnée par A. Kuhn et les disciples de Max Müller. D'après Diodore, le mythe de Prométhée signifie que Prométhée fut l'inventeur des πυρεῖα, instruments à l'aide desquels,

1. Diod. I, 19. — 2. Plat. *Protag.* 11; Plutarch. *De Fortun.; De Iside et Osiride;* Plotin. *Ennead.* IV, 14. — 3. Fulgent. *Mythol.* II; *Frag. hist. Gr.* II, 292. — 4. Tertull. *Apolog.* 18; *Adv. Marcion.* I, 1; Lactant. *Divin. Instit.* II, 11. — 5. Augustin, *De civit. Dei.* XVIII, 8; Syncell. Chronogr. p. 149.

dans les temps primitifs, on allumait du feu (...εὑρέτην γενόμενον τῶν πυρείων ἐξ ὧν ἐκκαίεται τὸ πῦρ)[1]. On sait que pour A. Kuhn le nom de Προμηθεύς doit être rattaché au terme sanscrit *pramati*, *pramanta*, qui désigne de même l'instrument avec lequel, aux temps védiques, on allumait la flamme du sacrifice[2].

Prométhée ne fut pas seulement pour les Grecs un héros mythique. Un culte lui fut rendu près d'Athènes, non loin de l'Académie et du bourg de Colones[3]. Sophocle en fait mention[4]. Apollodore, cité par le scholiaste de Sophocle, rapporte que Prométhée était honoré, ainsi qu'Héphaïstos, auprès d'Athèna, et qu'il possédait un sanctuaire orné d'une très ancienne statue[5]. Des fêtes, appelées Προμήθεια, étaient célébrées en son honneur; pendant ces fêtes, comme pendant les Panathénées et les Hephaestia, avait lieu une lampadédromie[6]. Ces fêtes sont nommées, en même temps que les Thargelia, les Dionysia et les Hephaestia, dans un décret de la tribu Pandionide, qui date probablement du début du IVe siècle av. J.-C.[7].

Du mythe que nous venons d'exposer, des représentations et interprétations qu'en ont données les anciens, de certains détails du culte qu'Athènes avait institué en l'honneur de Prométhée, les traits essentiels qui se dégagent nous paraissent être les suivants : Prométhée a ravi une étincelle du feu céleste, il en a fait don aux hommes et, par ce bienfait, a rendu possibles les progrès de la civilisation, les développements des arts et des sciences. Cette bienveillance de Prométhée envers les

1. Diodor. V, 67, § 2; cf. Plin. *Nat. hist.* XVI, 76, 9. — 2. Ad. Kuhn, *Die Herabkunft des Feuers*, p. 18. — 3. Paus. I. 30, 2. — 4. *Oed. Colon.* 56. — 5. *Frag. hist. gr.* III, 341; *Schol. ad. Oed. Colon.* 56. — 6. Harpocrat. *s. v.* λαμπάς; *Frag. hist. gr.* III, 117. — 7. *C. I. Attic.* II, 553.

hommes leur a valu, à lui comme à eux, mais surtout à lui, la haine des dieux. Prométhée subit un châtiment terrible et les hommes sont voués par la jalousie divine à toutes sortes de maux. Mais le supplice de Prométhée n'est pas éternel et, finalement, Prométhée, reconcilié avec Zeus, reprend sa place dans l'Olympe. La légende de Prométhée présente des analogies fort suggestives avec les mythes aryens d'Agni dans les Védas [1], d'Atar, fils d'Ahura-Mazda, chez les Iraniens [2], de Loki chez les Germains [3], peut-être de Lug chez les Celtes [4]; avec certains récits de la Genèse [5]; avec la légende chaldéenne de Lugal-Tudda, le dieu particulier de la cité de Marad, près Sippara [6]. Le mythe de Prométhée n'appartient donc pas exclusivement aux Grecs; dans ses traits essentiels il semble faire partie du patrimoine commun de la race aryenne, et même on retrouve dans plusieurs religions sémitiques des traditions qui lui ressemblent.

1. Ad. Kuhn, *Op. cit.*; A. Bergaigne, *La Religion védique*, p. 11 sq.; p. 37 sq.; p. 54-55. — 2. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, p. 33-34, § 19, 21, 24, 25; Id. *Le Zend-Avesta*, t. I, p. 149 sq. — 3. Sur Loki, E.-H. Meyer, *Mythologie*, § 190 sq. — 4. D'Arbois de Jubainville, *Le Cercle mythologique irlandais et la Mythologie celtique*, p. 174 sq. — 5. *Genes.* III. — 6. *Western Asia Inscript.* V, 14, nº 1.

TROISIÈME PARTIE

MYTHOLOGIE ET RELIGION DE ROME ET DU MONDE ROMAIN

JANUS [1]

Janus passait pour être l'une des plus anciennes divinités de Rome. Son culte avait été introduit dans la cité par Romulus [2]; son nom figurait dans les chants rituels des Saliens, prêtres créés par Numa Pompilius [3]. Janus fut toujours populaire chez les Romains. Le sanctuaire qui lui était consacré sur le Forum n'avait encore rien perdu de son importance au IVe siècle de l'ère chrétienne [4].

C'était un dieu particulier à l'Italie. On ne le retrouve ni en Grèce, ni en Orient, ni dans aucune autre religion de l'antiquité [5]. Hérodien l'appelle θεὸς ἀρχαιότατος τῆς Ἰταλίας ἐπιχώριος [6]. Deecke, dans ses *Etruskische Forschungen* [7], lui attribue une origine étrusque. Cette opinion est inexacte. Les textes, les légendes et les monuments sont d'accord pour démontrer que Janus était un dieu bien romain. L'un des surnoms qu'il porte habituellement est celui de Quirinus [8]; en outre, il était considéré à Rome comme un des dieux Pénates [9]. La tradition populaire voyait en lui le plus ancien roi du pays, celui dont le règne avait été l'âge d'or du Latium; Saturne, accueilli par lui,

1. Art. JANUS du *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, de MM. Daremberg et Saglio. — 2. Augustin. *De civ. Dei*, IV, 23. — 3. Macrob. *Sat.* I, 9, 14; Varr. *De ling. lat.* VII, 26. — 4. Amm. Marc. XVI, 10, 1; Claudian. *De consul Stilich.* II, 287; *De sexto Consul. Honorii*, 637 et sq. — 5. Preller, *Röm. Myth.* 3e édit. I, p. 166. — 6. Herod. I, 16. — 7. II, 125 et sq. — 8. Macrob. I, 9, 16; Suet. *Aug.* 22. — 9. Procop. *De bell. Goth.* I, 25.

lui avait enseigné l'agriculture et plusieurs industries, entre autres la construction des bateaux et le monnayage[1]. Souvent Janus était associé à des divinités purement locales, comme la nymphe Juturna, le dieu Fontus, le dieu Tiberinus[2]. Enfin, bien que l'image de Janus ait été employée comme effigie monétaire par plusieurs cités d'Étrurie, de Campanie et de Sicile, nulle part elle n'est plus fréquente ni plus caractéristique que sur les plus anciennes monnaies romaines, soit sur les as, *as libralis*, *as trientalis*, soit sur les médailles consulaires[3]. Janus mérite donc bien, en tant que dieu romain, l'épithète *indigena*, αὐτόχθων, qui lui fut donnée dès l'antiquité[4]. Il est vrai que, d'après une légende rapportée en particulier par Solin[5], Janus serait venu de Grèce en Italie, comme Évandre, Énée et Saturne lui-même[6]; mais cette légende, d'origine grecque, relativement récente, et mentionnée surtout par des auteurs d'assez basse époque, tels que Plutarque et Servius, ne nous semble pas mériter autant de créance que la tradition populaire romaine.

L'étymologie du nom de Janus est incertaine; les anciens eux-mêmes ne la connaissaient pas. Les uns, comme Nigidius Figulus, cité par Macrobe[7], rapprochaient la forme *Janus* de la forme *Jana*, parfois employée pour *Diana*[8]; d'autres, parmi lesquels Cicéron, pensaient que l'origine du mot devait être cherchée dans le verbe *ire*[9]. Les historiens et les critiques modernes

1. Preller, I, p. 182-183; Roscher, *Lexikon der gr. und röm. Myth.* sub. v. Janus, col. 22 — 2. Preller, *Loc. cit.*; Roscher, *Loc. cit.* col. 41. — 3. Mommsen, *Hist. de la Monnaie rom.* trad. de Blacas, pl. v; pl. xxii, 7; Baumeister, *Denkm. des klass. Alterthums*, II, p. 964, n° 1158; p. 966, n° 1166; Cohen, *Description des Monnaies de la Républ. rom.* pl. xxix, xlvi, liv, et sq. — 4. Macrob. I, 7, 19. — 5. Solin. II, 5 et suiv. (éd. Mommsen, p. 34 et sq.); cf. Roscher, *Loc. cit.* col. 22-23. — 6. Voir Eckhel, *Doctrina num. vet.* V. p. 14. — 7. Macrob. I. 9, 8. — 8. Varr. *Res rust.* I, 37, 3. — 9. Cicer. *De nat. deor.* II, 27, 67.

ne sont pas moins hésitants ni moins divisés. Buttman[1], Schwegler[2], Preller[3] se rallient à l'opinion de Nigidius Figulus et voient dans le mot Janus la forme masculine, à peine modifiée, du mot qui a donné au féminin Diana = Jana; à ce double nom Dianus, Diana, ils attribuent comme racine le mot *dius* ou *dium*, qui signifie le ciel lumineux. Corssen[4] et quelques autres[5] préfèrent, comme racine, le radical *div* (*dividere*, *divisio*), et croient que la forme primitive du mot Janus ou Dianus était *Divanus*; pour eux, Janus était le dieu des divisions, des limites de l'espace et du temps. D'autres enfin, comme Roscher, tout en reconnaissant que l'on n'a pas encore trouvé pour le nom du dieu Janus, non plus que pour les noms communs *janus* et *janua*, d'étymologie pleinement satisfaisante, adoptent néanmoins celle de Cicéron, et rattachent ces mots au verbe *ire*[6].

Quoi qu'il en soit de ces étymologies, il est unanimement admis que le nom propre Janus est le même mot que le nom commun *janus*. Aussi Janus était-il avant tout, à Rome, le dieu des *jani*. Les *jani* étaient des portes en forme d'arcs, sous lesquelles passaient les voies les plus fréquentées : c'étaient des portes publiques. Le plus ancien sanctuaire de Janus, celui dont la légende attribuait la construction au roi Numa, et qui se trouvait à l'extrémité supérieure du Forum, au bas de l'Argiletum, avait la forme d'un arc double, dont les deux faces antérieure et postérieure étaient reliées par un double mur latéral. Une image de ce sanctuaire nous a été conservée par une monnaie de Néron[7]. Les autres sanctuaires du

1. *Mythologus*, II, 72. — 2. Schwegler, *Röm, Gesch.* I, p. 218 sq. — 3. Preller, *Op. cit.* I, p. 168. — 4. Corssen, *Ausspr.* I², 212. — 5. Roscher, *Loc. cit.* col. 45. — 6. Roscher, *Ibid.* col. 49, n. 2. — 7. Cohen, *Monn. impér.* I, Néron, n. 153, 161, 178, 183, 289; Baumeister, *Denkm.* p. 234, nº 206; cf. Jordan, *Topogr. der Stadt Rom.* I, 2, p. 345 sq.

dieu étaient de même des arcs *bifrontes* (à deux faces) ou *quadrifrontes* (à quatre faces ou ouvertures). Ils se trouvaient, en général, aux lieux de passage principaux, soit dans le voisinage des places, par exemple du *Forum Transitorium*, du *Forum Boarium*, du *Forum Olitorium* ; soit aux carrefours formés par deux grandes voies ; soit encore près des portes de la ville, comme celui qui avait été construit, à une époque très ancienne, sur les pentes ou au pied du Janicule, près de la grande route par laquelle Rome communiquait avec l'Étrurie[1]. Janus n'était pas seulement le dieu des portes publiques, il présidait aussi aux portes des maisons, aux portes privées. D'après Cicéron, c'est du nom de Janus que les portes des maisons tiraient leur nom de *janua* [2]. Roscher montre, avec raison, que la conception de Janus comme dieu de la porte est tout à fait analogue, au point de vue religieux comme au point de vue verbal, à celle de Vesta comme déesse du foyer : ἕστια, *vesta* ; à celle de Cardea, ou Carda, comme divinité des gonds : *cardines* ; de Limentinus, comme dieu du seuil : *limes* ; de Forculus, comme dieu des battants de la porte : *fores*[3].

Cette conception de Janus comme dieu des portes, en général, doit être précisée. Ce à quoi Janus présidait essentiellement, c'était moins la porte elle-même formée par les jambages, le linteau, etc., que le passage dans un sens et dans l'autre, c'est-à-dire l'entrée et la sortie[4]. Il protégeait les départs et les retours ; il était le dieu des routes par lesquelles on partait, de celles par lesquelles on revenait[5] ; il ouvrait ou fermait les portes, les voies, les chemins. Aussi était-il surnommé Patulcius, celui

1. Preller. *Röm. Myth.* 3e éd. I, p. 176. — 2. Cic. *De nat. deor.* II, 27, 67. — 3. Roscher, *Loc. cit.* col. 29-30. — 4. Cic. *Loc. cit.* : « *transitiones perviae jani* ». — 5. Serv. *Ad Aen.* I, 294 ; Macrob. I, 9, 2 et 7.

qui ouvre, et Clusivius ou Clusius, celui qui ferme[1].

Janus peut donc être d'abord défini : le dieu qui préside à toutes les portes et à tous les mouvements dont elles sont le théâtre. C'est pourquoi ses deux attributs sont : la clé, *clavis*, avec laquelle on ouvre et on ferme, et la baguette, *baculum*, *virga*, avec laquelle les portiers romains, *janitores*, écartaient tout ce qui ne devait pas pénétrer dans le logis[2]. C'est également cette conception qui explique que Janus soit toujours réprésenté avec un double visage : Janus *bifrons* ou *geminus*. Dieu des entrées et des sorties, il devait surveiller en même temps l'extérieur et l'intérieur de la maison ; dieu des *jani*, il devait avoir les yeux également fixés de l'un et de l'autre côté de l'arc. Dans l'antique sanctuaire, élevé par Numa à l'extrémité supérieure du Forum, les deux faces de la statue de Janus regardaient l'une vers l'Orient, l'autre vers l'Occident[3] ; c'est-à-dire qu'elles étaient tournées chacune vers une des deux faces de l'arc.

L'influence attribuée à Janus sur les portes, sur les entrées et les sorties, sur les départs et les retours, explique de même le rôle très important que ce dieu et son sanctuaire du Forum jouèrent de très bonne heure et pendant très longtemps dans l'État romain. Les portes de ce sanctuaire devaient être et rester ouvertes pendant toute la durée des guerres que Rome soutenait ; elles ne pouvaient être fermées qu'après le rétablissement complet de la paix. Varron[4] fait remonter jusqu'au roi Numa l'origine de cette coutume, et nous savons, d'autre part, qu'elle subsistait encore au IVe siècle ap. J.-C. Pendant cette période de près de onze siècles, les portes du sanctuaire de Janus furent très rarement fermées, et chaque fois, semble-t-il, pour très peu de temps : sous Numa ; en

1. Macrob. I, 9, 15 et 16. — 2. Roscher, *Loc. cit.* col. 32. — 3. Procop. *De bello Gothic.* II, 25. — 4. Varr. *De ling. lat.* V, 165.

235 av. J.-C. ; trois fois sous Auguste, en 29, en 25 av. J.-C., et l'année même de la naissance du Christ; puis sous Néron; sous Marc-Aurèle; sous Commode; sous Gordien III et au IVe siècle [1].

Les anciens eux-mêmes et, après eux, les historiens modernes se sont efforcés d'expliquer cette coutume curieuse, propre aux Romains. Plusieurs explications ont été proposées. Les uns ont cru en trouver l'origine dans une très ancienne légende locale, que rapportent Macrobe et Ovide [2]. D'après cette légende, au moment où les Sabins, conduits par Tatius, allaient forcer la porte de Rome située au pied du Viminal et plus tard appelée *Porta Janualis*, Janus aurait soudain fait jaillir contre les assaillants une source d'eau bouillante et aurait ainsi sauvé Rome. Depuis lors, le sanctuaire de Janus serait resté ouvert pendant toutes les guerres des Romains, afin que le dieu pût se porter sans obstacle au secours de son peuple, comme il l'avait fait aux premiers temps de la cité. Pour d'autres, c'était dans ce sanctuaire de Janus que résidait le génie de la guerre; tant que les hostilités duraient, il fallait le laisser libre de s'élancer contre les ennemis de Rome; la paix générale rétablie, on l'enfermait de nouveau dans le sanctuaire. Cette explication paraît se fonder sur les expressions : *geminae portae belli* [3], πύλη ἐνυάλιος [4], πύλη πολέμου [5]. Une explication du même genre, mais inverse, pour ainsi dire, est celle d'après laquelle le *Janus geminus* du Forum aurait été la demeure, non pas du génie de la guerre, mais du génie de la paix. Lorsque la guerre était de toutes parts terminée, on fermait les portes du sanctuaire pour conserver la paix le

1. Jordan, *Topogr. der Stadt Rom.* I, 2, p. 346 sq. — 2. Macrob. I, 9, 17 et 18; Ovid. *Metam.* XIV, 778 sq.; *Fast.* I, 259 sq. : Serv. *Ad Aen.* VII, 361. — 3. Virg. *Aen.* VII, 607. — 4. *Monum. Ancyr.* (gr.) VII, 5. — 5. Plut. *Numa*, XX, 1.

plus longtemps possible ; mais, quand une nouvelle guerre éclatait, on ouvrait ces portes, et le génie de la paix quittait Rome. C'est ainsi qu'Horace appelle Janus *custos pacis*[1], et que, dans Ovide, le dieu s'exprime ainsi :

Pace fores obdo, ne qua discedere possit[2].

Parmi les modernes, Preller, retenant surtout un passage de Servius[3], pense que dans ce cas Janus était considéré surtout comme *rector viarum*, comme le dieu qui préside aux départs et aux retours. Tant que les Romains se trouvaient hors de Rome, sur les chemins, il était indispensable que Janus pût quitter librement son sanctuaire, pour aller secourir ceux qui l'imploraient ou qui avaient besoin de sa protection. Lorsque tous les citoyens étaient rentrés dans leurs foyers, le dieu n'avait plus à intervenir hors de Rome ; les portes de son sanctuaire pouvaient donc être fermées[4]. Roscher, dans son *Lexikon*, se place sur un autre terrain. Il part de ce fait que les divinités qui étaient révérées et les cultes qui se célébraient sur le Forum étaient exactement modelés sur les divinités et les cultes domestiques : le temple de Vesta représentait le foyer commun de toute la cité ; le *Janus geminus* était sur le Forum ce que la *janua* était dans chaque maison particulière : c'était, en quelque manière, la porte idéale de la cité. Or, dit-il, il eût été de très mauvais augure que cette porte fût fermée après le départ des citoyens qui avaient quitté Rome pour aller combattre les ennemis ; il fallait, au contraire, que l'accès du Forum leur fût constamment ouvert. Roscher, poursuivant sa comparaison entre la maison et la cité, rappelle que les portiers des maisons, *janitores*, avaient l'habitude de tenir ouverte la porte du logis quand des membres de

1. Horat. *Epist.* II, 1, 255. — 2. *Fast.* I, 281. — 3. *Ad Aen.* I, 294. — 4. Preller, *Röm. mythol.* 3e éd. I, p. 174.

la famille étaient sortis, afin qu'ils n'eussent pas besoin, pour rentrer, d'appeler ou de frapper, comme des étrangers ; quand, au contraire, le père de famille et tous les siens étaient au logis, la porte de la maison était tenue fermée, afin que les intrus n'y pussent pas pénétrer à l'improviste [1].

Ces diverses explications ont un point commun : dans les unes comme dans les autres, Janus est le dieu des portes, qui protège l'entrée et la sortie, le départ et le retour. Mais le rôle qu'il jouait ainsi dans la vie militaire de Rome et la solennité avec laquelle les portes de son sanctuaire furent ouvertes, quand l'occasion s'en présenta, le firent passer aux yeux des Romains pour un dieu de la guerre. Le surnom de Quirinus lui fut parfois donné [2]. Le *numen* de Janus, *portarum custos et rector viarum* [3], s'étendit bientôt. Ce ne fut plus seulement aux portes privées et publiques, aux routes par lesquelles on arrive et on part, que Janus présida ; ce fut à toutes les portes, réelles ou idéales, à toutes les voies, à tous les accès. Il fut adoré comme le dieu des ports, *Portunus*, et, à ce titre, il possédait un temple sur les bords du Tibre, près du *pons Aemilius* ; on lui attribua l'invention de la batellerie : beaucoup de très anciennes monnaies romaines portent au droit le *Janus bifrons*, et, au revers, une proue de bateau [4]. Il fut invoqué comme maître des routes par lesquelles les prières humaines montent jusqu'aux dieux, comme intermédiaire entre les hommes et la divinité ; Arnobe dit aux païens, à propos de Janus : *Quem viam vobis pandere deorum ad audientiam creditis* [5].

Janus était aussi à Rome le dieu des commencements, et cette conception n'était ni moins populaire, ni moins

1. Roscher, col. 19-20. — 2. Roscher, col. 16. — 3. Macrob. I, 9, 7. — 4. Cohen, *Monn. de la Républ. rom.* planches, passim. — 5. Arnob. *Adv. Gentes*, III, 29.

importante que la précédente. Au début de chaque jour, il était invoqué comme le dieu du matin : *Matutinus pater*[1]; le premier jour de chaque mois, les Kalendes lui étaient spécialement consacrées[2]; et, comme elles l'étaient aussi à Junon, Janus était, dans ce cas spécial, surnommé *Junonius*[3]; enfin le premier mois de l'année solaire, le mois pendant lequel les jours recommencent à grandir, portait le nom de Janus, *Januarius*. Les Kalendes de janvier étaient parmi les fêtes les plus populaires de Rome; il n'était personne qui ne les célébrât[4]. Plusieurs documents prouvent que Janus passait, aux yeux des Romains, pour présider au retour de l'année, au nouvel an. Sur une monnaie de Commode, cet empereur est représenté en Janus ; il est *bifrons* et tient la *virga* de la main gauche : sa main droite est posée sur une sorte d'arc, sous lequel passent les quatre Saisons ; à droite, dans le champ, s'avance un enfant nu, qui porte une corne d'abondance : c'est le *Novus Annus*[5]. D'après Pline, dans la statue de Janus, qui ornait le sanctuaire du dieu sur le Forum, les doigts étaient figurés de telle façon qu'on y lisait le chiffre CCCLXV, nombre des jours de l'année[6].

De même que le dieu des *jani* était devenu le dieu de toutes les portes et de tous les accès, de même le dieu que l'on invoquait au début du jour, du mois et de l'année, fut considéré, de bonne heure, comme le dieu de tous les commencements, de tous les débuts[7]. Il fut appelé, d'une façon générale, le dieu ou plutôt le père du temps, *temporis et aevi deus*[8], *temporis auctor*[9], *annorum*

1. Horat. *Sat.* II, 6, 20 sq. — 2. Macrob. I, 15, 19. — 3. Id. *Ibid.* — 4. Preller, *Röm. Myth.* I, p. 179 sq. — 5. Gerhard, *Denkm. und Forschungen*, XIX, pl. CXLVII ; Froehner, *Médaillons de l'Emp. rom.* p. 121, note 1 ; Roscher, col. 38 et 52. — 6. Plin. *Hist. nat.* XXXIV, 33 ; H. Thédenat, le *Forum romain*, p. 84-85. — 7. August. *De civ. Dei*, VII, 3, 1. — 8. Plin. *Loc. cit.* — 9. Nemesian. *Cyneg.* 104.

sator[1], *fastorum genitor*[2], ἀρχὴ τοῦ χρόνου[3]. Il passa pour présider au début de tout travail, de toute entreprise, de toute action ; il fut l'ἔφορος πάσης πράξεως[4]. Ovide raconte que, le jour des Kalendes de janvier, par conséquent lors de la principale fête du dieu, chaque Romain mettait en train, pour ainsi dire, son travail habituel de l'année, afin de le placer plus spécialement sous la protection de Janus, mais qu'il se contentait de le commencer[5]. Par ce seul début, on se flattait d'assurer un résultat heureux au travail de toute l'année. Ce fut sans doute en raison de cette coutume très ancienne que l'on attribua à Janus l'invention du langage, de l'agriculture, de l'organisation sociale et politique, de l'architecture (au moins en ce qui concernait les maisons, les portes et les temples), de la batellerie, du monnayage et même de tout culte religieux. L'origine de la plupart des formes pratiques de l'activité humaine lui fut ainsi rapportée[6].

Il n'était pas jusqu'au plus lointain début de la vie humaine qui ne lui fût consacré. Janus présidait aux *consationes concubitales*[7] et à la conception : de là son surnom de *Consivius*[8]. Dans certaines familles patriciennes, il était adoré comme le père et le *genius* de la *gens*. Peut-être même les patriciens lui rendaient-ils un culte particulier, sous le nom de *Janus Patricius*. Preller[9] suppose que ce *Janus Patricius* était, pour les *gentes* patriciennes de Rome, un dieu national, comme Apollon πατρῷος l'était à Athènes pour les Ioniens d'origine. Ce qui corrobore cette hypothèse, c'est que l'épithète αὐτόχθων accompagne ce surnom de Patricius[10].

1. Martial, X, 28, 1. — 2. Id. VIII, 2, 1. — 3. Suid. *s. v.* Ἰανουάριος. — 4. Varr. ap. Joh. Lyd. *De mens*, IV, 2. — 5. Ovid. *Fast.* I, 165 sq. — 6. Roscher, col. 38-39. — 7. Tertullien, *Ad nation.* II, 11. — 8. Macrob. I, 9, 15-16. — 9. Preller, *Röm. Myth.* 3e éd. I, p. 171. — 10. Roscher, col. 26.

Puisque Janus était le dieu des commencements, c'était lui qu'on nommait toujours le premier dans les prières et dans les cérémonies religieuses[1]. Dans les listes de dieux, il occupait la première place : Janus, Jupiter, Mars, Quirinus, Vesta[2]. De même le *Rex Sacrorum*, spécialement chargé de célébrer les cérémonies du culte de Janus, était cité le premier parmi les grands prêtres de la religion romaine[3].

Janus était donc, à Rome, à la fois le dieu des portes et des entrées, et le dieu des commencements. Ces deux conceptions se mêlèrent, non sans que la langue et la littérature eussent contribué à leur rapprochement. Janus, dieu des portes et dieu du début de la journée, devint le portier du ciel, qui ouvre au soleil levant les voies célestes, qui les ferme après le coucher de l'astre : *utriusque januae caelestis potens*, *qui exoriens aperiat diem*, *occidens claudat*[4]; et qui ouvre la porte de l'année : *anni januam pandit*[5]. Certaines expressions montrent qu'une confusion analogue s'était produite à propos de *Janus Consivius*[6]. Roscher remarque, d'ailleurs avec justesse, que le mot *initium* signifie étymologiquement entrée (*in*, *ire*). Il n'est donc pas étonnant que les deux conceptions les plus anciennes du *numen* de Janus se soient peu à peu rapprochées et confondues. C'est également, d'après Roscher, à une cause purement verbale que seraient peut-être dues les légendes qui nous montrent Janus en relation avec des sources, avec la nymphe Juturna, avec les dieux Fontus et Tiberinus. Le dieu qui ouvre et qui ferme, Patulcius et Clusius, pouvait ouvrir ou fermer les sources et les ruisseaux, suivant les

1. Arnob. *Adv. Gent.* III, 25; Cic. *De nat. deor.* II, 27, 67. — 2. Henzen, *Act. Arval.* 144; cf. Liv. VIII, 9. — 3. Fest. *Epit.* 52. — 4. Macrob. I, 9, 9. — 5. *Mythogr. Vatic.* III, 4, 9. — 6. August. *De civ. Dei,* VII, 2.

expressions courantes : *aperire fontes*, *claudere fontes*, *aquas*, *rivos*[1]. Mais, il n'est pas certain que Janus ait été vraiment un dieu des sources ; les légendes précitées ne suffisent pas à le démontrer.

La conception de Janus comme dieu de tous les commencements engendra logiquement une conception beaucoup plus large et plus abstraite. On vit dans Janus le dieu qui avait présidé au début, à la naissance même du monde, une sorte de créateur, de démiurge, dominant l'univers, présidant à la vie et au mouvement universels. Ovide le fait parler en ces termes :

Quidquid ubique vides, cœlum, mare, nubila, terras,
Omnia sunt nostra clausa patentque manu.
Me penes est unum vasti custodia mundi ;
Et jus vertendi cardinis omne meum est[2].

Un contemporain de Cicéron, M. Messala, dans un fragment qui nous a été conservé par Macrobe[3], définit Janus en ces termes : « *Qui cuncta fingit eademque regit, aquae terraeque vim ac naturam gravem atque pronam in profundum dilabentem, ignis atque animae levem in immensum sublime fugientem copulavit circumdato caelo ; quae vis caeli maxima duas vis maximas colligavit.* » Martial l'appelle *mundi sator*[4].

Créateur du monde, démiurge, semeur de toutes choses, *rerum sator*[5], Janus passait aussi pour être le père de tous les dieux, le dieu des dieux, *principium deorum*[6], *deorum deus*[7], comme l'appelaient dans leurs prières les prêtres Saliens. De là le surnom si fréquent de Janus *pater*[8].

1. Roscher, col. 41. — 2. Ovid. *Fast.* I, 117 sq. — 3. Macrob. I, 9, 14. — 4. Martial, X, 28, 1. — 5. Seren. f. 23 (Ed. Müller) dans Terentianus Maur. *Demetr.* p. 1889. — 6. Id. *Ibid.* — 7. Macrob. I, 9, 14. — 8. *Corp. inscr. lat.* I, p. 334 ; III, 2881, 3030, 3158 ; VIII, 4576, 11797 et peut-être 2608.

Pour les anciens, d'après les seuls documents et en dehors de toute interprétation subjective, Janus était donc à la fois un dieu aux attributions tout à fait précises, malgré leur variété, et une divinité, en quelque manière, cosmique. On voyait en lui : d'une part, suivant la définition de Macrobe, *omnium et portarum custos et rector viarum*, et d'après saint Augustin, l'*initiator* par excellence [1] ; d'autre part, le dieu *qui cuncta fingit eademque regit*.

Mais, dès l'antiquité et plus encore dans les temps modernes, philosophes, historiens et critiques ont voulu aller plus loin. Ils se sont efforcés de dégager des données fournies par les documents le sens, pour ainsi dire, philosophique de la divinité de Janus. Cicéron, admettant que les mots *janus* et *janua* viennent du même radical que le verbe *ire* [2], voyait dans Janus une personnification mythique du double mouvement d'entrée et de sortie. Macrobe, se fondant sur la même étymologie, pensait que Janus symbolisait le mouvement éternel de l'univers [3]. Pour d'autres, Janus était soit le Chaos, soit le Monde ; pour d'autres encore, il était le ciel lumineux, pour d'autres l'air [4]. De toutes ces exégèses antiques, la plus rationnelle fut certainement l'interprétation de Nigidius Figulus, cité par Macrobe. Nigidius, rapprochant le mot Janus de la forme *Jana = Diana*, identifiait Janus avec l'Apollon de la mythologie grecque, et le considérait comme le dieu du soleil [5]. Les conclusions de Nigidius ont été adoptées de nos jours par plusieurs savants, entre autres par Buttman [6], Schwegler [7], Preller [8],

1. August. *De civit. Dei*, IV, 11. — 2. Cicer. *De natur. deor.* IV, 27, 67. — 3. Macrob. I, 9, 11. — 4. Roscher, col. 43-44. — 5. Macrob. I, 9, 8. — 6. Buttman, *Mythologus*, II, 72. — 7. Schwegler, *Röm. Gesch.* I, p. 218 sq. — 8. Preller, *Röm. Myth.* I, p. 167 sq.

Otto Gilbert[1]. Pour eux, Janus fut avant tout un dieu solaire, un très ancien dieu italique de la lumière céleste ; plus tard seulement, par une série de déductions et d'images, que Preller cherche à rétablir avec beaucoup d'ingéniosité, Janus devint le dieu des portes, puis le dieu de tout commencement et de toute origine.

D'autres théories se sont encore produites. Deecke[2] prétend que Janus était, d'après son nom même, le dieu de la voûte céleste, et qu'il était d'origine étrusque, puisque ce sont très probablement les Étrusques qui ont inventé la voûte et en ont propagé l'usage. Pour Corssen[3], qui rattache le mot *Janus* = *Dianus* = *Divanus* à la racine *div* (*dividere*, *divisio*), Janus était le dieu des divisions de l'espace et du temps, mais surtout du temps ; de cette conception serait né le *numen* de Janus comme dieu de la lumière et du ciel et aussi comme dieu des portes. Roscher, dans son livre intitulé *Hermes der Windgott*, paru en 1878, avait proposé une interprétation nouvelle. Il prenait comme point de départ le nom de « Portier du Ciel » attribué à Janus par plusieurs auteurs anciens ; il rapprochait de ce nom les expressions : *cœlum apertum*, *cœlum clausum*, employées pour désigner un ciel sans nuages et un ciel nuageux ; il remarquait que les nuages sont rassemblés et chassés par le vent, et il en concluait que ce dieu, qui ouvrait et fermait le ciel, devait être le vent. Cette théorie lui fournissait, d'ailleurs, l'occasion de très ingénieux rapprochements entre Janus et l'Hermès grec, tous deux *rectores viarum*, tous deux intermédiaires entre les hommes et la divinité, tous deux en rapports étroits avec les places et les marchés. Plus récemment, dans son *Lexikon*, Roscher a abandonné

1. *Geschichte und Topogr. der Stadt Rom in Alterthum*, I, p. 183, Leipzig, 1883. — 2. Deecke, *Etrusk. Forsch.* II, 125 sq. — 3. Corssen, *Ausspr.* I², p. 212.

cette interprétation ; il déclare qu'elle lui paraît inutile, depuis qu'il connaît mieux la religion romaine, parce que cette religion aimait à personnifier et à diviniser les parties principales de la maison et les actes importants de la vie domestique, et parce que Janus était surtout le dieu des portes, des entrées et des sorties, des départs et des retours [1]. Ces diverses théories sont des spéculations subjectives. Il nous a paru préférable de n'en point tenir compte dans notre étude sur le *numen* et les attributions du dieu ; toutefois il n'était pas inutile de les exposer ensuite brièvement, en les distinguant avec soin des renseignements précis fournis soit par les auteurs, soit par les documents archéologiques et épigraphiques.

C'est surtout, c'est même presque exclusivement à Rome que nous pouvons saisir des traces importantes du culte de Janus. Il ne faudrait pas croire que tous les arcs, appelés *jani*, fussent consacrés au dieu [2]. Quelques-uns seulement de ces arcs étaient des sanctuaires. Le plus ancien et le plus révéré des sanctuaires de Janus à Rome était le *Janus geminus*, situé à l'extrémité supérieure du Forum, et dont la fondation était attribuée au roi Numa. Il n'en reste rien aujourd'hui. Il a été néanmoins possible, grâce aux indications nombreuses et détaillées contenues dans les textes, d'en fixer l'emplacement avec précision; d'autre part, nous avons cité plus haut une monnaie de Néron, qui donne une idée de sa forme générale.

Un autre sanctuaire de Janus, également très ancien et très vénéré, était situé sur le Janicule ou près de cette colline; on n'en connaît que l'existence [3].

Plus récents, mais mieux connus, sont les sanctuaires

1. Roscher, col. 45-47 et 49. — 2. Ovid. *Fast.* I, 257 sq. — 3. Jordan, *Topogr.* I, 1 p. 431 sq. ; Preller, *Röm. Myth.* 3e éd. I, p. 176 ; Roscher, *Loc. cit.*, col. 22.

du dieu, construits près du théâtre de Marcellus, près du Forum de Nerva ou Forum Transitorium, et au Vélabre.

Le sanctuaire voisin du théâtre de Marcellus, avait été, d'après Tacite [1], élevé par C. Duilius, le vainqueur des Carthaginois, pendant la première guerre punique; mais il semble, si l'on accorde créance à une superstition curieuse rapportée par Festus, qu'il ait eu une origine plus ancienne, et qu'il ait été antérieur au combat de la Crémère, où périrent les trois cent six Fabii [2]. Tacite et Festus emploient, pour désigner ce sanctuaire, le terme *aedes*; d'après la légende que Festus nous a conservée, le sénat y aurait tenu ses séances; c'était, en ce cas, autre chose qu'un *Janus*, même *quadrifons* [3]. Il fut restauré par Auguste et Tibère. Il se trouvait en l'un des endroits les plus fréquentés de Rome, un peu en dehors de l'antique *Porta Carmentalis* de l'enceinte de Servius [4], près du *Forum Olitorium* [5], non loin du *Forum Boarium*, près de la voie par où passait toute l'animation entre le *Circus Flaminius* et le Vélabre [6].

Le *Janus quadrifrons* du Forum de Nerva ou *Forum Transitorium*, était, au IIe et au IIIe siècle de l'Empire, le plus riche et le plus considérable des sanctuaires de Janus [7]. Suivant toute vraisemblance, il avait été construit pour remplacer un sanctuaire plus ancien et plus modeste [8], peut-être celui qui, d'après M. Lanciani [9], s'élevait entre la Curie et la *Basilica Aemilia*. Il était placé à portée de plusieurs *Fora* : outre le *Forum Tran-*

1. *Corp. inscr. lat.* I, p. 320 et 325. — 2. *Ann.* II, 49. — 3. Fest. p. 285. — 4. D'après Tite-Live, II, 48, la séance du Sénat se serait tenue dans la curie ; cf. Jordan, *Topogr.* II, 2, 347, n. 46, et *Hermes*, IV, 234. — 5. Fest. *Loc. cit.* — 6. Tacit. *Ann. loc. cit.* — 7. Preller, *Röm. Myth.* 3e éd. I, p. 176-177. — 7. Preller, *Op. cit.* p. 177; Martial, X, 28. — 8. Martial, *Loc. cit.* — 9. Lanciani, *Ancient Rome*, p. 77.

sitorium, le grand *Forum*, le *Forum Julium*, plus tard le *Forum* de Trajan [1].

Dans le Vélabre, deux *Jani* sont encore debout, l'un *bifrons*, l'autre *quadrifrons*. Le *Janus bifrons*, qui fait corps aujourd'hui avec l'église Saint-Georges du Vélabre, est en marbre et couronné d'un entablement rectiligne. Il fut élevé en l'année 204 ap. J.-C., tout près du *Forum Boarium*, en l'honneur de Septime Sévère et de Julia Domna, par les changeurs et les marchands de bœufs, *boarii*, qui se réunissaient aux alentours [2].

Le *Janus quadrifrons*, voisin du précédent, est l'un des monuments les mieux conservés de la Rome antique; sa décoration architecturale et sculpturale est encore en partie intacte [3]. A propos de ce Janus, une discussion intéressante s'est élevée entre les historiens. Plusieurs auteurs [4] racontent que les Romains, après s'être emparés de Faléries, rapportèrent de cette ville à Rome une statue de Janus à quatre faces, *Jani simulacrum cum frontibus quattuor*, et que cette statue fut placée dans un sanctuaire à quatre portes, *templum quattuor portarum*. Preller [5] croit que ce sanctuaire est le *Janus quadrifrons* du Vélabre, et que la statue conquise à Faléries y fut placée vers l'an 293 av. J.-C. Roscher, au contraire, affirme que cette statue fut placée dans le *Janus quadrifrons* du Forum Transitorium, après être restée, pendant plusieurs siècles, dans le sanctuaire plus petit que remplaça ce Janus quadrifrons [6]. D'autre part, Jordan [7] déclare que ce monument, tel qu'il existe aujourd'hui, fut certainement élevé en l'honneur de Constantin, tandis que, d'après Lanciani [8], il serait antérieur au

1. Mart. *Loc. cit.* — 2. Jordan, *Topogr. der Stadt Rom.* I, 2, p. 470. — 3. *Ibid.* p. 471. — 4. Serv. *Ad Aen.* VII, 607; Macrob. I, 9, 13. — 5. *Röm. Myth.* 3e éd. I, p. 176. — 6. Roscher, col. 25-26. — 7. Jordan, *Op. cit.* I, 2, p. 471. — 8. Lanciani, *Ancient Rome*, p. 295.

règne de ce prince. Ces deux opinions s'appuient sur le même document : un graffite, découvert sur l'une des parois de l'arc, et où se lit, sans aucun doute possible, le nom de Constantin. Lanciani ne veut voir dans ce graffite que le souvenir d'une visite faite par Constantin à ce monument, comme aux autres édifices païens de Rome, après sa victoire du pont Milvius.

Il convient de signaler encore deux autres sanctuaires de Janus. Festus[1] et Denys d'Halicarnasse[2] mentionnent un autel de *Janus Curiatius*, consacré en même temps qu'un autel de *Juno Sororia*, à l'endroit même où, d'après la tradition, le jeune Horace passa sous le joug. Ce sanctuaire se trouvait dans le voisinage du Colisée, près de la statue colossale de Néron. L'origine que lui attribuent les auteurs en démontre l'ancienneté. D'autre part, il était encore révéré au v[e] siècle de l'ère chrétienne[3].

Pline parle d'une statue dorée de *Janus pater*, rapportée d'Égypte par Auguste, et consacrée par lui dans un sanctuaire de Janus[4]. De quel sanctuaire est-il ici question ? Roscher[5] pense qu'il est fait allusion à un nouveau sanctuaire du dieu, construit spécialement par Auguste sur le Forum qu'il avait ouvert, le *Forum Augusti*, sanctuaire dont on retrouve la mention dans d'autres écrivains ; mais d'autres critiques, en particulier Peter, prétendent qu'il s'agit de l'*aedes Jani*, voisin du théâtre de Marcellus, dont on sait que la restauration fut entreprise par Auguste[6].

Les cérémonies du culte de Janus se célébraient régulièrement au début de chaque mois, le jour des kalendes ; elles étaient surtout importantes et populaires le jour des kalendes de janvier. Le premier jour de l'année, les

1. Fest. s. v. *Sororium Tigillum*. — 2. Dion. Halic. III, 22, 7. — 3. Roscher, col. 21-22. — 4. Plin. *Hist. nat.* XXXVI, 28. — 5. Roscher, col. 26-27. — 6. Peter, *Ovid's Fasten*, II, p. 11.

Romains échangeaient non seulement des vœux, mais aussi des étrennes, *strenae* [1]. En outre, des fêtes particulières se donnaient, en l'honneur du dieu, à d'autres dates de l'année. Le 7 janvier, c'étaient peut-être des jeux dans le cirque [2]. Deux jours plus tard, le 9 janvier, pendant la fête des Agonalia, un bélier, *princeps gregis*, était sacrifié à Janus dans la *Regia* par le *Rex sacrorum* ; le 17 août et le 18 octobre, des cérémonies particulières avaient lieu dans le sanctuaire de Janus, voisin du théâtre de Marcellus [3]. L'offrande habituelle, que l'on déposait au début de chaque mois sur les autels du dieu, était une sorte de gâteau spécial au culte de Janus, et appelé πόπανον, *strues* ou encore *janual* [4]. On lui consacrait aussi, quand on l'invoquait en même temps que Vesta, du blé, du vin et une brebis ; — en même temps que Jupiter et Junon, de l'encens et du vin ; — le jour de la fête des *Agonalia*, on faisait en son honneur une libation de vin [5].

Il n'y avait point à Rome de collège de prêtres ni de sacerdoce propres à Janus. Les Saliens le nommaient dans leurs chants rituels, et le *Rex sacrorum* célébrait, dans quelques cas particuliers, les cérémonies de son culte. Le *Rex* était, d'ailleurs, nommé le premier parmi les grands prêtres de Rome, de même que le nom de Janus était placé en tête de la liste des dieux. Il ne peut y avoir là un simple effet du hasard, et il faut en conclure que le *Rex* était considéré, au moins dans une certaine mesure, comme le prêtre de Janus [6].

Hors de Rome, les traces du culte de Janus sont peu nombreuses en Italie et dans les provinces. En Italie, Janus avait un sanctuaire et une statue *quadrifrons* à

1. Preller, *Röm. Mythol.* 3e éd. I, p. 180. — 2. *Corp. inscr. lat.* I, p. 334 et 382. — 3. Id. *Ibid.* p. 320, 325 et 399. — 4. Fest. p. 104 ; Ovid. *Fast.* I, 127 ; Joh. Lyd. d'après Var. IV, 2. — 5. Roscher, col. 42-43. — 6. *Ibid.* col. 43.

Faléries; il était adoré en Étrurie [1]; une inscription votive en son honneur a été découverte à Albano [2]. Les monnaies, souvent citées, de plusieurs villes d'Italie, de Sicile et de Grèce, par exemple de Volaterrae et de Télamon en Étrurie, de Syracuse et de Palerme en Sicile, nous paraissent des documents peu probants; il n'est point démontré que la double tête qu'elles présentent soit une effigie de Janus; ce peut être tout aussi bien une image d'Hermès, surtout lorsque le dieu est représenté, comme à Volaterrae, jeune, imberbe et coiffé du pétase pointu [3].

Dans les provinces de l'Empire romain, des dédicaces à *Janus pater*, *Janus Augustus*, *Janus Geminus*, ont été trouvées en Dalmatie [4], dans le Norique [5], dans l'Afrique proconsulaire [6], en Numidie [7], et dans la Gaule méridionale [8]. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que plusieurs de ces dédicaces ont été découvertes dans des villes qui reçurent certainement des garnisons ou des colonies militaires : Corinium en Liburnie [9], Lambaesis et Diana Veteranorum en Afrique. Il est vraisemblable que le culte de Janus fut apporté en ces divers points par les soldats ou les colons; rien n'indique qu'il se soit répandu parmi les populations provinciales, qu'il ait été accepté et adopté par elles.

Aucune statue, aucun buste de Janus ne s'est conservé. Nous ne connaissons l'image du dieu que par les descriptions des auteurs et de nombreuses effigies monétaires. Il avait comme attributs la clef et la baguette [10]. Ce qui le caractérisait surtout, c'était le double visage. Le type de beaucoup le plus fréquent, le seul même, à notre avis,

1. Joh. Lyd. *De mens.* IV, 2. — 2. Orelli. *Inscript.* 1583. — 3. Roscher. col. 51-52. — 4. *Corp. inscr. lat.* III, 2881, 2969, 3030, 3158. — 5. *Ibid.* 5092 *a*. — 6. *Ibid.* VIII, 11797. — 7. *Ibid.* 2608, 4576. — 8. *Ibid.* XII, 1065. — 9. *Ibid.* III, 2882-2887. — 10. Ovid. *Fast.* I, 99, 177, 228, 254; Macrob. I, 9, 7; Arnob. VI, 25.

que l'on puisse en toute certitude et sans aucune réserve considérer comme le type de Janus, c'est le visage d'un homme âgé, barbu, couronné ou non de laurier[1]. Ce type est quelquefois accompagné, sur des monnaies consulaires romaines, d'un croissant[2]; une fois d'un trident[3]. Le Janus, au visage jeune et imberbe, que l'on voit sur des médailles de fabrique campanienne[4], et sur quelques monnaies consulaires en bronze[5], a certainement subi l'influence d'un type grec analogue, le double Hermès.

Sur quelques monnaies de l'époque impériale, par exemple sur le médaillon de Commode, cité plus haut, et sur une monnaie coloniale de Thessalonique en Macédoine[6], Janus est figuré non plus seulement en buste, mais en pied. Il a le buste nu, la partie inférieure du corps drapée. Sur le médaillon de Commode, l'un des visages est barbu, l'autre imberbe ; sur la monnaie de Thessalonique, les deux visages sont imberbes[7].

Du *Janus quadrifons*, nous ne possédons aucune représentation figurée. Bien qu'Ovide considère le type de *Janus bifrons* comme un type exclusivement italique, il est certain que des types analogues ont existé, non seulement dans l'art grec, par exemple, sur des vases et des monnaies[8], mais même dans l'art égyptien et l'art phénicien[9]. Il est probable que le type du Janus italique a été conçu à l'imitation et sous l'influence du type du double Hermès fréquent dans l'art grec.

1. Cohen, *Monn. de la Républ. rom.* pl. XIX, XLVI sq. — 2. *Ibid.* pl. LII, Gens Cassia, 1; pl. LXI, Gens Oppia, 1. — 3. *Ibid.* pl. LXVII, Gens Sulpicia, 1. — 4. *Ibid.* pl. XLIV, 8, 9, 10; Babelon, *Monn. de la Républ. rom.* I, p. 21 sq. — 5. Cohen, pl. XLVIII, Gens Atilia, 1. — 6. Mionnet, *Suppl.* III, p. 165, n° 1673, pl. IX, n° 1. — 7. Cf. des médailles d'Antonin le Pieux, Eckhel, VII, 16 ; Cohen, *Monnaies imp.* II, 355-356, n° 881 ; de Pertinax, Eckhel, VII, 141 ; Cohen, *Monnaies imp.* III, 392, n° 17. — 8. Roscher, col. 53-54. — 9. Id. col. 53, not. 2.

LIBER PATER [1]

Liber ou Liber pater était un dieu d'origine italique, dont le caractère et le sens primitifs s'altérèrent de très bonne heure sous l'influence de la mythologie grecque. Plusieurs savants modernes ont même refusé d'admettre l'existence d'un *Liber pater* italique ; ils n'ont voulu voir dans le *Liber* de la religion romaine qu'un dieu grec importé en Italie, dont le nom traduisait les épithètes Λύσιος, Λύαιος, Ἐλευθέριος, données parfois au Zeus ou au Dionysos hellénique [2]. Cette opinion est inexacte. Il est possible en effet, d'une part, de démontrer la très haute antiquité du culte de *Liber pater* et de sa parèdre *Libera*, à Rome même ; d'autre part, de mettre en lumière la physionomie très originale de ce dieu, physionomie réellement différente de celle des divinités grecques auxquelles, plus tard, il fut assimilé.

Du dieu lui-même, nous ne connaissons guère que le nom. Le plus souvent il est appelé *Liber* ou *Liber pater* ; quelquefois *Liber* apparaît comme une épithète de Jupiter : le temple de Jupiter *Liber* à Furfo, chez les Vestins [3], est bien connu ; des inscriptions dédiées *Jovi*

1. Art. LIBER PATER du *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* de MM. Daremberg et Saglio. — 2. Hehn, *Kulturpflanzen und Hausthiere*, 5e éd. p. 66 ; Grafsmann, *Die ital. Götternamen*, in Kuhn's *Zeitschrift für vergleich. Sprachf*, t. XVI, p. 107 ; O. Gilbert, *Geschichte und Topogr. der Stadt Rom in Alterthum*, II, p. 209 sq. — 2. *Corp. inscr. lat.* IX, 3513.

Libero ont été trouvées sur le territoire des Frentans [1], en Sabine [2], et à Capoue [3] ; la même mention se lit à Rome sur le Calendrier des Arvales à la date du 1er septembre [4]. Les plus anciennes formes du mot *Liber* furent *Loebasius* ou *Loebesus* [5], *Leiber* [6], *Leber* [7]. Les anciens s'efforcèrent de retrouver le sens originel de ce mot. Varron, cité par saint Augustin, Sénèque, Paul, ont pris pour base de leur exégèse le sens ordinaire et courant de l'adjectif *liber*. Saint Augustin dit : *a liberamento, quod mares in coeundo per ejus beneficium emissis seminibus liberentur; hoc idem in feminis agere Liberam* [8] » ; Sénèque : « *Liber... non ob licentiam linguae dictus est inventor vini, sed quia liberat servitio curarum animum, et asserit vegetatque et audaciorem in omnes conatus facit* [9] » ; Paul : « *Liber... ideo sic appellatur, quod vino nimio usi omnia libere loquantur* [10]. » Au contraire, Cicéron rapproche le nom du dieu du mot *liberi*, enfants : « *Quod ex nobis natos liberos appellamus, idcirco Cerere nati nominati sunt Liber et Libera* [11] ». Ainsi les Romains du dernier siècle de la République ne connaissaient plus avec certitude le sens ni l'étymologie du mot *Liber* ; cette incertitude et ces divergences d'opinion nous indiquent déjà la haute antiquité du culte de ce dieu en Italie. La plupart des savants modernes rattachent le mot *Liber* (*Leiber*, *Leber*, *Loebesus*) à la racine indo-européenne *lib*, d'où sont dérivés les mots *libare*, λείβειν, etc. [12] *Liber* ou *Liber*

1. Zvetaieff, *Syll. inscriptionum Oscarum*, 3. — 2. H. Jordan, *Analecta epigr. lat.* p. 3. — 3. *Corp. inscr. lat.* X, 3786. — 4. *Corp. inscr. lat.* t. I, 2e éd. *pars prim.* p. 214. — 5. Servius, *ad Georg.* I, 7; Paul. p. 121. — 6. Ephem. *Epigr.* I, 21; *Corp. inscr. lat.* I, 1469; III, 1784. — 7. *Corp. inscr. lat.* I, 174. — 8. *De civ. Dei*, VII, 21. — 9. *De tranq. an.* XV, 15. — 10. Paul. p. 115; cf. Ovid. *Fast.* III, v. 771 : *Sive quod es Liber, vestis quoque libera per te Sumitur et vitae liberioris iter.* — 11. *De nat. deor.* II, 26. — 12. Par ex. Cur-

pater était donc le dieu qui répand, qui verse l'abondance et la fécondité.

Parmi les cérémonies du culte de *Liber*, il en est deux qui nous paraissent propres au *Liber* italique. C'est d'abord la fête romaine des *Liberalia*, qui se célébrait le 17 mars, et qui n'avait rien de commun soit avec les *Dionysia*, soit avec les *Ludi Liberales* de création postérieure. Cette fête des *Liberalia* était très ancienne à Rome; elle est inscrite sur l'un des plus anciens calendriers, le calendrier dit de Numa, et elle y figure en grandes majuscules, ce qui est une preuve de sa haute antiquité [1]. Malheureusement, nous ne possédons sur cette fête que des renseignements peu nombreux et peu explicites : le plus curieux assurément est celui qui nous a été transmis par Ovide [2]. Le jour des Liberalia, c'est-à-dire le 17 mars, on rencontrait partout dans Rome des vieilles femmes, que Varron appelle des prêtresses de *Liber* (*sacerdotes Liberi*), couronnées de lierre; elles vendaient aux passants des gâteaux, faits avec de la farine, du miel et de l'huile ; elles portaient, en outre, avec elles un petit autel, et de chaque gâteau qu'elles vendaient elles détachaient un morceau, qu'elles offraient au dieu sur cet autel, au nom de l'acheteur. Nous savons, en outre que, le même jour, les jeunes gens quittaient la toge prétexte pour revêtir la toge virile [3] (*toga virilis*, *libera*, *pura*), c'est-à-dire abandonnaient le vêtement des enfants pour prendre celui des hommes. Tertullien ajoute enfin que, le jour des Liberalia, chaque famille avait l'habitude de dîner dans la rue, devant la porte de sa maison [4].

tius, *Griech. Etym.* 5e éd. p. 365; Buecheler, *Lex. Ital.* p. XVI; Vanicek, *Etymol. Wörterb. der latein. Sprache*, 2e éd. p. 237. — 1. Fowler, *The Roman Festivals of the period of the Republic*. p. 20. — 2. Ovid. *Fast.* III, 725 sq. ; cf. Varr. *De l. l.* VI, 14. — 3. Cicer. *Ad Attic.* VI, 1, 12. — 4. Tertul. *Apolog.* 42.

Ces rites sont pour nous assez obscurs. En tout cas, la date du 17 mars exclut toute relation entre le *Liber pater* romain et les vendanges. Nous n'avons point affaire ici à un dieu de la vigne. Il est plus vraisemblable que *Liber* était un dieu qui présidait à la fertilité des champs ; on célébrait sa fête au début de la belle saison ; pour invoquer sa protection en faveur des récoltes futures, on lui offrait des gâteaux dans la composition desquels entraient les principales productions agricoles de l'Italie, le blé, l'huile, le miel. Quant à la coutume qu'avaient les jeunes Romains de revêtir, pour la première fois, le jour des Liberalia, leur toge virile, on n'en connaît point l'origine. *Liber* protégeait peut-être la croissance des hommes et le développement de la vie humaine, comme il présidait à la vie productrice des champs.

Outre les *Liberalia*, nous connaissons, par saint Augustin[1], qui cite sans aucun doute Varron, une autre cérémonie en l'honneur de *Liber*. Cette cérémonie, qui semble avoir été d'abord purement rurale et qui plus tard seulement se célébra dans certaines cités, comme Lavinium, avait un caractère nettement phallique; le phallus, en effet, y jouait le rôle principal : *Hoc turpe membrum per Liberi dies festos cum honore magno plostellis impositum prius rure in compitis et usque in urbem postea vectabatur. In oppido autem Lavinio unus Libero totus mensis tribuebatur*, *cujus diebus omnes verbis flagitiosissimis uterentur*, *donec illud membrum per forum transvectum esset atque in loco suo quiesceret. Cui membro inhonesto matrem familias honestissimam palam coronam necesse erat imponere : sic videlicet Liber deus placandus fuerat pro eventibus*

1. *De civit. Dei*, VII, 21.

seminum, sic ab agris fascinatio repellenda. On pourrait être tenté de rapprocher ces fêtes italiques des phallophories grecques; mais ce rapprochement, fondé sur une ressemblance purement superficielle, serait inexact. Car les phallophories grecques étaient en rapport étroit avec les vendanges et la fabrication du vin. Il n'y a rien de tel dans les phallophories italiques. En outre, bien que nous ne sachions pas avec précision quel était le mois de l'année consacré à ces fêtes, nous pouvons croire qu'elles se célébraient au printemps : le printemps est, en effet, la saison pendant laquelle il est naturel d'invoquer la protection divine *pro eventibus seminum*, et de détourner des champs le mauvais œil (*ab agris fascinatio repellenda*). A l'époque des vendanges, de telles cérémonies n'ont plus de raison d'être. Ajoutons, d'ailleurs, que Pline l'Ancien signale le culte du phallus ou *fascinus*, comme un culte proprement romain : « ... *fascinus,... qui deus inter sacra Romana Vestalibus colitur*[1]. »

Autant donc que nous pouvons l'induire, soit du sens primitif de son nom, soit des fêtes proprement romaines ou italiques qui étaient célébrées en son honneur, *Liber* ou *Liber pater* nous apparaît comme un dieu de la fécondité ; le phallus était son symbole; il était invoqué comme protecteur de la fertilité agricole; il présidait peut-être aussi à la génération animale.

Ce caractère originel de *Liber* nous permet de comprendre comment se fit la première assimilation de ce dieu italique à une divinité grecque. Dès le début de la République romaine, sur l'ordre des livres Sibyllins consultés pendant une famine terrible, fut institué à Rome le culte de la triade *Ceres*, *Liber* et *Libera*[2], qui n'est

1. *Hist. nat.* XXVIII, 39. — 2. Dion. Hal. VI, 17 et 94; Tacit. *Ann.* II, 49.

autre que la triade éleusinienne Déméter, Iacchos-Dionysos et Koré-Perséphone. *Liber* correspond dans le groupe latinisé au dieu Iacchos d'Éleusis. Or, les plus récents travaux ont démontré que le culte éleusinien était, du moins à l'origine, un culte essentiellement agraire, dont « les rites et les symboles exprimaient surtout l'idée de la fécondité universelle ». Bien que Iacchos ait été plus tard confondu avec Dionysos, ce jeune dieu n'est en rien le dieu de la vigne ou des vendanges; comme la plupart des autres génies ou héros locaux d'Éleusis, tels qu'Eubouleus, Ploutos ou Pluton, Triptolème, Iacchos est essentiellement une personnification de la fécondité. Qu'il ait pris dans la triade latinisée le nom de *Liber*, cela nous prouve encore que *Liber pater*, lui aussi, était primitivement, pour les Romains, un dieu de la fécondité. D'ailleurs, dans ce culte nouveau, *Liber* ne joua qu'un rôle très effacé : c'était surtout en l'honneur de Cérès-Déméter que le sanctuaire voué par le dictateur A. Postumius fut construit, et que se célébrèrent les Cerealia.

La confusion d'Iacchos et de Dionysos amena probablement l'assimilation postérieure de *Liber pater* et de Dionysos. Car *Liber pater* ne tarda pas à devenir, pour les Romains et les Italiens, le dieu de la vigne. Tandis que Cérès était révérée surtout comme la déesse protectrice de la culture des céréales, *Liber pater* fut invoqué comme le dieu de la viticulture. C'est là le rôle que lui attribuent les *Scriptores rei rusticae*, entre autres Columelle et les Pères de l'Église, par exemple Arnobe et saint Augustin [1]. Une inscription l'appelle *viniarum conservator* [2]. Les vignerons l'adoraient, en même temps que *Libera*, au moment des vendanges. Dans plusieurs

1. Colum. III, 21, 3 et *passim*; Arnob. II, 65; August. *De civ. Dei*, IV, 11 et 22. — 2. *Corp. inscr. lat.* V, 5543.

rustica[1], le mois d'octobre lui est consacré. On lui offrait, comme prémices de la vendange, et pour mettre sous sa protection toutes les opérations que comporte la fabrication du vin[2], une libation de moût frais, appelée *sacrima*[3]; c'était là le pendant du *praemetium* offert à Cérès au début de la moisson. Outre les vignerons, les marchands de vin honoraient *Liber pater*; ainsi à Rome des documents épigraphiques nous font connaître le culte que rendaient à ce dieu le collège des négociants en vin du Vélabre, *Coll(egium) Velabrensium*[4], et les *Negotiantes cellarum vinariarum Novae et Arruntianae*[5]. Les vignerons associaient son nom et son culte à ceux de Silvain et d'Hercule[6], protecteurs des champs; les marchands de vin l'unissaient, dans leurs invocations, à Mercure, le dieu du commerce[7].

Mais en Grèce, Dionysos n'était pas seulement le dieu rustique de la vigne, des vendanges, du vin et des vignerons, il était le centre d'un thiase; son culte avait un caractère mystérieux, dans lequel se mêlaient des influences thraces, phrygiennes, lydiennes, orientales. C'est à ce culte que se rattachent étroitement les fêtes orgiastiques connues sous le nom de *Bacchanalia*. Ce culte se répandit, de bonne heure, dans la Grande-Grèce; il pénétra à Rome vers la fin du IIIe siècle av. J.-C. Dès l'année 186, le sénat romain interdit les Bacchanales par un sénatus-consulte fameux.

Sous cette forme, Dionysos prit aussi le nom de *Liber* ou *Liber pater*. De même que certains souverains de l'époque hellénistique s'étaient fait honorer comme des

1. *Corp. inscr. lat.* I, 2e éd. *pars prim.* p. 281 et 332. — 2. Colum. XII, 18, 4. — 3. Fest. p. 250; Lindemann, p. 319. — 4. *Corp. inscr. lat.* VI, 467. — 5. *Ibid.* 8826; cf. 8796. — 6. Par ex. *Corp. inscr. lat.* VI, 294, 462, 707; III, 3923, 3957; IX, 3303; XII, 3132. — 7. *Corp. inscr. lat.* VI, 8826.

νέοι Διόνυσοι, plusieurs Romains tout puissants, Marius[1], Pompée[2], Marc Antoine[3], et des empereurs comme Elagabal[4] voulurent qu'on leur décernât le titre de *Liber*, et qu'on les honorât sous ce nom. Ce culte, purement oriental, de *Liber pater* se propagea et prit une grande extension sous l'Empire; à Rome, des inscriptions nous font connaître un *Hierophantes Liberi patris*[5] et un *Archibucolus dei Liberi*[6]; ailleurs, par exemple en Gaule, les prêtres de *Liber* assistaient aux tauroboles en l'honneur de la Grande Mère des dieux[7]. Sous cette forme, *Liber pater* subit, comme d'autres divinités, l'action du syncrétisme qui se manifesta au IIe et au IIIe siècle de notre ère dans la religion païenne : une inscription mentionne un *signum Liberi patris Panthei*, à Préneste[8].

En tant qu'il est simplement Iacchos ou Dionysos, *Liber pater* ne présente aucun caractère original, et ne se distingue en rien des dieux grecs auxquels il a été assimilé ; il prend tous leurs mythes et adopte même leurs surnoms. Le mot *Liber* n'est plus qu'une simple traduction de Διόνυσος ou de Βάκχος.

A Rome même, le culte proprement dit de *Liber* n'avait pas une importance considérable. *Liber* jouait un rôle tout à fait secondaire dans l'*Aedes Cereris*, *Liberi et Liberae*, qui fut vouée par le dictateur A. Postumius en 496 av. J.-C., et dédiée, trois ans plus tard, par le consul Sp. Cassius ; ce temple était situé près du *Circus Maximus*. Le Calendrier des Arvales nous apprend que le 1er septembre on célébrait une fête sur l'Aventin en l'honneur de Jupiter *Liber* ; un sanctuaire du dieu se

1. Val. Max. III, 6, 6 ; Plin. *Hist. nat.* XXIII, 150. — 2. Plin. *Hist. nat.* VIII, 4. — 3. Vell. Pat. II, 82, 4. — 4. Scr. Hist. Aug. *Elagab.* XXVIII, 2. — 5. *Corp. inscr. lat.* VI, 507. — 6. *Ibid.* 504, 510. — 7. *Id.* XII, 1507. — 8. *Id.* XIV, 2865.

trouvait donc là. Nous savons, d'autre part, qu'un temple de *Liber* et de *Libera* existait sur le Capitole [1].

En Italie, *Liber pater* fut toujours très honoré; le culte de Dionysos avait été, de bonne heure, populaire dans le sud de la péninsule; plus tard, il se répandit jusque dans la vallée du Pô [2]. Hors de l'Italie, dans les provinces de l'Empire, le culte du dieu se répandit en Espagne [3], en Gaule [4], dans l'Afrique du Nord [5] et surtout dans les provinces voisines du Danube, en Pannonie particulièrement et en Dacie [6]. Là le couple *Liber* et *Libera*, que l'on rencontre très rarement ailleurs, apparaît fréquemment dans les dédicaces; aussi est-il vraisemblable, comme l'a supposé Wissowa [7], qu'il y avait dans ces pays, avant l'occupation romaine, un couple de divinités indigènes, qui furent assimilées à *Liber* et à *Libera*.

Du *Liber pater* proprement italique ou romain nous ne possédons aucune image, aucune représentation. Toutes les statues de Liber, tous les bas-reliefs, toutes les peintures ou mosaïques, toutes les effigies monétaires où le dieu est figuré nous montrent, sans exception, le Dionysos grec, presque toujours du type jeune, imberbe, dont les attributs habituels sont la couronne de pampres ou de lierre, le thyrse, le canthare, la panthère. Sur la ciste de Préneste où se lit le nom de *Leiber*, le dieu est représenté barbu, sans autre attribut que la vigne : c'est donc déjà le Dionysos grec, du type le plus ancien [8]. Il semble, d'ailleurs, d'après le récit de Varron, que dans

1. *Fast. Farnes*, in *Corp. inscr. lat.* I, 2e éd. *pars prim.* p. 312; *Corp. inscr. lat.* X, 1402 = III, p. 849. — 2. Voir *Corp. inscr. lat.* X, IX, X, XI, *passim* et *Indices*. — 3. *Corp. inscr. lat.* II, *Ind.* — 4. *Id.* XII, *Ind.* — 5. *Id.* VIII, *Ind.* — 6. *Corp. inscr. lat.* III, *passim* et *Indices*. — 7. Roscher's *Lexikon der gr. und röm. Mythol.* s. v. *Liber*, p. 2027. — 8. Eph. Epigr. I, n° 21 : « *Liberi barbati... facies expressa est adversa ; videtur autem quae fiunt non attendere ; juxta eum est vitis.* »

les cérémonies qui s'accomplissaient soit *in compitis Italiae*, soit à Lavinium, le dieu fût représenté symboliquement par le phallus. Les Romains ont purement et simplement emprunté à l'art grec le type de Dionysos pour représenter leur dieu *Liber*.

LA LÉGENDE DE MITHRA

ÉTUDIÉE SURTOUT DANS LES BAS-RELIEFS MITHRIAQUES [1]

Les documents sur le dieu Mithra, sur la diffusion de son culte dans l'Empire romain, ne font point défaut : littéraires, épigraphiques, archéologiques, ils sont nombreux et très significatifs. On sait avec quel soin et quel talent ils ont été réunis par M. F. Cumont, dans son ouvrage intitulé : *Textes et Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, t. II, Bruxelles, 1896 [2]. Nous pensons qu'il convient de distinguer nettement ces trois catégories de documents.

Les textes littéraires se composent, en grande majorité, de passages plus ou moins longs, extraits soit de philosophes néo-platoniciens, tels que Porphyre, Proclus, l'empereur Julien, ou même stoïciens comme Dion Chrysostome, soit de Pères de l'Église, de Tertullien, d'Origène, de Justin le Martyr, de saint Jérôme, de

1. Mémoire présenté au *Congrès international d'Histoire des Religions* le 4 septembre 1900 ; publié dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XLVI, 1902. — 2. Le tome II de ce grand ouvrage a été publié trois ans avant le tome I, dans lequel M. F. Cumont a tracé une magistrale monographie du culte de Mithra. Nous tenons à dire ici que notre étude sur les bas-reliefs mithriaques a été faite uniquement d'après les documents publiés dans le tome II ; nous en avons exposé les résultats dans notre conférence de l'École des Hautes-Études en 1899, alors que nous ne connaissions pas encore le tome I ; la concordance générale entre les idées de M. Cumont et nos propres conclusions nous a encouragé à les publier ici.

saint Grégoire de Nazianze, de saint Augustin, soit encore d'écrivains chrétiens, tels que Firmicus Maternus, Sozomène ou Socrate [1]. Les philosophes interprètent et commentent plutôt qu'ils ne décrivent ou ne racontent; les Pères de l'Église et les écrivains chrétiens attaquent, persiflent et dénaturent trop souvent le mithriacisme. A nos yeux, les textes empruntés aux ouvrages des uns et des autres ne peuvent pas être les documents essentiels, fondamentaux, d'une étude vraiment historique et objective sur le dieu Mithra. Ils sont précieux néanmoins ; grâce aux renseignements qu'ils apportent, nous pourrons expliquer tel ou tel détail obscur des monuments figurés.

Les inscriptions sont plus nombreuses et plus importantes que les textes littéraires [2] ; elles ont permis d'écrire l'histoire du culte de Mithra; de montrer dans quelles provinces de l'Empire romain, à quelle époque, parmi quelles gens ce culte avait été surtout répandu ; de discerner les causes de cette diffusion. Certains textes, trouvés à Rome et en Italie, ont jeté une vive lumière sur le culte et les grades mithriaques, sur les cérémonies d'initiation, sur l'organisation des confréries de mithriastes, sur les prêtres du dieu. Mais du dieu lui-même et de son mythe les inscriptions parlent fort peu. Seules quelques épithètes nous renseignent sur le caractère de Mithra. Le plus souvent il est appelé *Sol invictus Mithra*. Il est donc assimilé au soleil, ce que confirment plusieurs textes littéraires. Cette assimilation n'est pas cependant absolue et ne doit pas entraîner l'identité parfaite des deux êtres divins; quelques inscriptions mentionnent *Sol socius* [3], le Soleil compagnon

1. Cumont, *Textes et Monuments*, II, p. 6 et sq. — 2. Cumont, *Op. cit.* p. 89 sq., p. 467 sq. — 3. Cumont, *Op. cit.* Inscriptions, n° 186, 336, 486.

de Mithra; nous savons, d'autre part, que plusieurs cultes, fort différents de la religion mithriaque, furent rendus au dieu Sol dans l'Empire romain, par exemple le culte de *Sol Elagabal* et celui de *Sol Invictus*, qui fut institué par Aurélien en l'honneur du Baal d'Émèse et de Palmyre. Il serait donc très dangereux de confondre toujours et partout Mithra et Sol, de prendre indifféremment l'un pour l'autre, de lire *Mithra* sur tous les textes où il y a *Sol*[1]. L'épithète *Invictus* nous apprend que pour ses fidèles Mithra était le dieu invincible, par conséquent tout puissant et suprême : parfois au lieu d'Invictus, il est appelé *Summus*[2] ou Ὕψιστος[3], *Dominus*[4], *Omnipotens*[5]; aussi n'est-il pas surprenant qu'il ait été une fois nommé *Jupiter*[6]. Outre ces deux noms *Sol*, *Invictus*, qui sont de beaucoup les plus fréquents, Mithra porte, mais très rarement, les épithètes *Sanctus*[7], *Incorruptus*[8], *Saecularis*[9], *Genitor* ou Πατήρ[10], *Salutaris*[11]. Grâce à ces textes, nous pouvons déjà fixer quelques-uns des traits de Mithra : nous reconnaissons en lui un dieu suprême, tout puissant, de caractère solaire, revêtu de cette pureté ou sainteté dont M. J. Réville a montré le rôle et l'importance dans le syncrétisme païen du IIIe siècle ap. J.-C.[12]. Mais nous ne saisissons nulle part les détails de sa physionomie ; nous savons quels noms lui étaient donnés ; nous ignorons ses attributions, sa légende, son mythe.

Eh bien! ces attributions, cette légende, ce mythe se

1. M. Cumont a parfaitement compris la nécessité de distinguer les deux termes; il sépare, dans son tome II, les textes où il est fait mention simplement du dieu Sol de ceux où se lit vraiment le nom de Mithra. — 2. F. Cumont, *Op. cit.* Inscr. n. 24. — 3. Id. *Ibid.* n. 5. — 4. Id. *Ibid.* n. 20. — 5. Id. *Ibid.* n. 148. — 6. Id. *Ibid.* n. 256. — 7. Id. *Ibid*, n. 45, 60, 71, 156, 228. — 8. Id. *Ibid.* n. 139. — 9. Id. *Ibid.* n. 479, 480. — 10. Id. *Ibid.* n. 256-257; cf. Julien, *Conviv.* p. 336 C. — 11. Cumont, *Op. cit.* Inscr. n. 65, 143. — 12. J. Réville, *La Religion à Rome sous les Sévères*, p. 150 sq.

lisent sur les très nombreux bas-reliefs qui ont été recueillis dans les diverses provinces de l'Empire. Ces bas-reliefs, de dimensions et de formes variées, dont les uns témoignent d'une certaine habileté technique, tandis que d'autres sont tout à fait grossiers, sont chargés de scènes, de groupes, de personnages, d'objets multiples. Au centre est toujours représenté le sacrifice du taureau; autour de ce motif, au-dessus, au-dessous, à droite et à gauche, la pierre est, pour ainsi dire, couverte d'images. On y voit en particulier de nombreux animaux et des êtres humains ou divins d'aspect varié, dans des attitudes très diverses, faisant des gestes, accomplissant des actes plus ou moins clairs.

Il faut d'abord déterminer le sens général de ces divers motifs. Devons-nous y voir des scènes d'initiation ou des tableaux mythiques? Le sacrifice du taureau, par exemple, est-il un acte rituel ou un épisode du mythe mithriaque? L'un des motifs représentés sur ces bas-reliefs nous enlève toute hésitation. Ce motif ne peut être autre chose que l'image de la naissance du dieu. Un enfant nu, coiffé d'une tiare, tenant d'une main une torche allumée, de l'autre un couteau triangulaire, émerge d'un rocher ou d'une pierre conique, où la moitié inférieure de son corps se trouve engagée : or nous savons, par plusieurs textes épigraphiques et littéraires, que Mithra passait pour être né d'une pierre. Il ne saurait y avoir de doute sur le sens exact de cette représentation, et il est difficile de croire que les autres motifs aient eu un caractère différent. Tous se rapportent, plus ou moins directement, au mythe du dieu.

Parmi les personnages qui emplissent ces bas-reliefs, le dieu se reconnaît à son costume très particulier. Il porte, le plus souvent, une tunique à manches et il est toujours coiffé de la tiare orientale C'est ainsi que le

représente Lucien[1] : ὁ Μίθρας ἐκεῖνος ὁ τὸν κάνδυν ἐνδεδυκὼς καὶ τὴν τιάραν. Ce costume nous permet de distinguer Mithra dans les scènes multiples dont se compose sa légende. Car cette légende est complexe, et les épisodes en sont nombreux. Les monuments sur lesquels le mythe est représenté dans tous ses détails présentent une série parfois confuse de types isolés ou de groupes. Ces divers éléments ne sont pas toujours disposés, sur la pierre, dans le même ordre. Il est nécessaire de les classer par sujets et d'étudier à part chacun de ces sujets.

Nous avons distingué, dans cette représentation plastique de la légende mithriaque, cinq épisodes principaux, que l'on peut ainsi désigner :

1° Naissance de Mithra;
2° Mithra et l'arbre;
3° Mithra et Sol;
4° Mithra tirant de l'arc contre un rocher;
5° Mithra et le taureau.

I. — Naissance de Mithra.

La naissance du dieu est fréquemment représentée sur les bas-reliefs mithriaques; de plus, dans plusieurs sanctuaires, ont été trouvées des images en ronde bosse de Mithra naissant. Le motif est le même dans les deux cas : Mithra est figuré sous les traits d'un enfant nu, coiffé de la tiare, dont la partie inférieure du corps, au-dessous des genoux, est encore enfermée dans une pierre; le dieu sort, émerge de cette pierre. Ses deux mains sont levées : dans la main droite, il tient un couteau; dans la main gauche une torche allumée[2]. Sur quelques monuments, apparaissent des détails particu-

1. *Deorum concilium*, 9. — 2. Cumont, *Textes et Monuments*, Mon. figurés, n. 28, 32, 58, 182, 290, etc.

liers. Tel est le cas, par exemple, d'un groupe de marbre blanc, qui se trouvait jadis à la villa Giustiniani, à Rome : sur le rocher, duquel paraît sortir le corps du dieu, sont sculptés un couteau, un arc, une flèche et un carquois [1]. Souvent autour de la pierre est enroulé un serpent [2]. Le mythe de la naissance du dieu était important; il a laissé des traces dans les dédicaces et chez les auteurs. La *Petra Genitrix* est mentionnée sur plusieurs inscriptions [3]; le dieu est appelé par Commodien [4] *de Petra natus*, par Jean Lydus [5] πετρογενής; Justin le Martyr [6] affirme que dans les mystères mithriaques on enseignait ἐκ πέτρας γεγενῆσθαι αὐτόν (Μίθραν). Que représente cette Petra Genitrix ? Puisque sur plusieurs monuments un serpent s'enroule autour d'elle, et que le caractère essentiel du serpent, en mythologie, est d'être un animal chtonien, il est vraisemblable que la pierre, de laquelle émerge Mithra au moment de sa naissance, représente, sinon la terre elle-même, du moins, en raison de l'aspect nettement rocheux qui lui est donné, une montagne ou une chaîne de montagnes. Comme Maionica l'a vu justement [7], à l'encontre de Zoega et de Windischmann, le mythe de la naissance de Mithra symbolise la première apparition du jour sur les hautes montagnes, en particulier sur le Hara, l'un des sommets légendaires de l'Iran. Dans le Mihir Yasht, il est dit de Mithra, que « le premier des dieux célestes, il passe par dessus le Hara, devant le soleil immortel, aux chevaux rapides ; le premier, tout paré d'or, il saisit les belles cimes et de là, très bienfaisant, il jette ses regards sur la demeure des

1. Cumont, *Op. cit.* Mon. figurés, n. 69, fig. 62. — 2. Id. *Ibid.* n. 200, 201, 210, 213, etc. — 3. Id. *Ibid.* Inscr. n. 256, 269, 384, 441; Mon. figurés, 251, n. 253 j. — 4. *Instructiones*, I, 13. — 5. *De Mensibus*, III, 26. — 6. *Dialog. cum Tryphone*, c. 70. — 7. Maionica, *Mithras Felsengeburt*, dans les *Archaeolog. Epigraphische Mittheilungen aus Oesterreich,* t. II (1878) p. 33-44.

Aryas[1]. » Les attributs qu'il porte ou qui l'entourent, la torche, le couteau, l'arc et le carquois, s'expliquent aisément par les épisodes ultérieurs de son mythe.

II. — Mithra et l'Arbre.

C'est là un des épisodes les plus obscurs du mythe. Il est, d'ailleurs, rarement représenté sur les bas-reliefs. Il comporte deux scènes, deux moments. D'une part Mithra nu, coiffé du bonnet phrygien, semble cueillir les rameaux et les fruits d'un arbre, dont il est malaisé de déterminer l'espèce ; d'autre part, le dieu est caché en partie dans l'arbre, et le haut de son corps apparaît au sommet de la masse de feuillage. Parmi les textes des auteurs qui concernent Mithra, il n'en est qu'un, à notre connaissance, dont on puisse tirer une indication, d'ailleurs bien vague, pour expliquer cette double scène. Porphyre, au chapitre XV de son traité *De Antro Nympharum*, passant en revue les diverses propriétés attribuées au miel, rappelle que le miel passait pour purifier et aussi pour conserver : καὶ καθαρτικῆς ἐστι δυνάμεως καὶ συντηρητικῆς, et il ajoute : Ὅταν δὲ τῷ Πέρσῃ προσάγωσι μέλι ὡς φύλακι καρπῶν, τὸ φυλακτικὸν ἐν συμβόλῳ τίθενται. Le sens du mot πέρσης dans ce passage n'est pas douteux, il désigne l'initié au grade mithriaque de Πέρσης ; quelques lignes plus haut, Porphyre mentionne οἱ τὰ λεοντικὰ μυουμένοι. Le Πέρσης, dans les mystères, était donc spécialement φύλαξ καρπῶν. Ce détail ne ferait-il pas allusion au rôle de Mithra comme protecteur ou gardien des arbres fruitiers, de la végétation arborescente? Ce rôle serait rappelé par l'épisode obscur, que, faute de détails précis, nous nommons : Mithra et l'arbre[2].

1. J. Darmesteter, *L'Avesta*, t. II, p. 443. — 2. Lorsque ces notes ont été lues au Congrès international d'Histoire des Religions (Sec-

III. — Mithra et Sol.

Nous donnons le nom de Sol à un personnage dont les rapports avec Mithra sont exprimés dans trois scènes principales; l'idée essentielle de ces scènes est toujours la même malgré quelques différences dans les détails; leur succession est constante sur le plus grand nombre des monuments [1]. Sol se reconnaît soit à la couronne de rayons qu'il porte sur la tête, soit au fouet qu'il tient de la main droite. Mithra se distingue nettement de lui par sa tunique et sa tiare.

Première scène : Sol, presque toujours nu, est agenouillé devant Mithra debout; Mithra lève au-dessus de la tête de Sol soit un couteau, soit un objet peu distinct, ou bien il pose une de ses mains sur la tête de Sol. En général, l'attitude de Sol est celle d'un suppliant; le geste de Mithra est un geste de menace.

Deuxième scène : Le plus souvent, Mithra et Sol sont à demi couchés sur un lit côte à côte; le motif représente, sans aucun doute, une scène de banquet; quelquefois devant le lit on voit une *mensa tripes*. Sur la plupart des monuments les deux personnages sont figurés grossièrement, et l'on ne distingue guère de traits qui les caractérisent avec netteté; mais parfois le costume oriental de Mithra ou la chevelure bouclée et la chlamyde flottante

tion VI, séance du mardi 4 septembre), M. Cumont a proposé une autre explication. Il a fait remarquer que Mithra, au moment de sa naissance, était nu, et nu encore dans la scène où il semble cueillir les rameaux et les fruits de l'arbre; mais qu'ensuite, il apparaît vêtu de sa tunique. De là l'idée que Mithra, en cueillant les feuilles de l'arbre, demande à la végétation le vêtement qu'il portera désormais. Cette explication, ingénieuse sans doute, n'est fondée sur aucun texte. — 1. Cumont, *Op. cit.* Monuments figurés, *passim*, et en particulier, n. 137, fig. 121; n. 168 et sq., fig. 151 et sq.; n. 235, fig. 213, etc.

de Sol sont visibles. Cette scène, appelée par F. Cumont la scène du banquet, est remplacée, sur quelques bas-reliefs, par un motif différent, mais dont le sens est le même : les deux personnages, debout en face l'un de l'autre ou de chaque côté d'un autel, se serrent la main.

Troisième scène : Mithra et Sol montent sur un char en général traîné par quatre coursiers qui prennent leur élan. Sol, parfois couronné de rayons et tenant un fouet, conduit le quadrige ; Mithra est debout derrière lui ou, plus rarement, est en train de monter sur le char. Sur une série assez nombreuse de monuments, en avant et un peu au-dessous du quadrige de Sol, on voit couché par terre un vieillard barbu, dans lequel il est permis de reconnaître une image d'Océanus ; le corps d'Océanus est souvent entouré d'un gros serpent qui dirige sa tête vers le char de Sol. Une autre fois, au-dessus du quadrige, Hermès-Phosphoros semble indiquer du geste le chemin que doivent prendre Sol et Mithra.

Il ne semble pas qu'on puisse contester sérieusement l'ordre dans lequel nous avons placé ces trois moments de l'épisode. Cet ordre est celui qui est de beaucoup le plus fréquent sur les bas-reliefs où les trois scènes sont représentées ensemble et l'une à la suite de l'autre.

Ce qui paraît être le plus obscur dans cette partie du mythe, c'est la première scène, en particulier le geste de Mithra par rapport à Sol. Ici encore, c'est dans un texte précis que nous croyons trouver un peu de lumière. Tertullien, qui semble connaître avec assez de précision certains détails des mystères mithriaques, mentionne, parmi les épreuves imposées aux fidèles de Mithra pour obtenir le grade de *miles*, une cérémonie dont quelques traits ne sont pas sans rapports avec cette représentation figurée. S'adressant aux chrétiens, le fougueux apologiste s'écrie : « *Erubescite, commilitones ejus* (= Christi), *jam*

non ab ipso judicandi, sed ab aliquo Mithrae milite qui, cum initiatur in spelaeo, in castris vere tenebrarum, coronam interposito gladio sibi oblatam, quasi mimum martyrii, dehinc capiti suo accommodatam, monetur obvia manu a capite pellere, et in humerum si forte transferre, dicens Mithram esse coronam suam[1]. » C'est à la même cérémonie que Tertullien fait encore allusion au § 40 du *De praescriptione hereticorum*, lorsqu'il dit : « *et, si adhuc memini, Mithra signat illic in frontibus milites suos..., et sub gladio redimit coronam*. » Ainsi, dans les initiations mithriaques, il y avait une cérémonie au cours de laquelle le futur initié se voyait offrir une couronne sous la menace d'un coup d'épée; aux yeux de Tertullien ce n'était qu'une parodie diabolique du martyre des chrétiens ; en réalité, c'était sans doute, comme dans la plupart des mystères païens, l'image plus ou moins claire, la reproduction plus ou moins mystérieuse d'un épisode de la légende mithriaque. Cet épisode est précisément celui que répresente la première des trois scènes décrites ci-dessus. Nous entrevoyons ainsi tout un mythe encore obscur, suivant lequel le divin conducteur du char solaire aurait été éprouvé par Mithra, avant d'être chargé de sa mission quotidienne. L'épreuve terminée, Mithra le consacre pour ainsi dire, en lui touchant le front de sa main; *signat in frontibus milites suos*, dit Tertullien ; et plusieurs fois, sur les monuments figurés, ce geste est représenté. Voici, d'après ces indications, comment nous interpréterions les trois scènes de cet épisode :

Première scène : Mithra éprouve Sol et le consacre.

Deuxième scène : L'épreuve terminée, la consécration faite, Mithra et Sol scellent leur alliance soit devant un autel soit dans un banquet.

1. *De corona*, XV.

Troisième scène : Mithra et Sol montent ensemble sur le char solaire ; mais c'est Sol qui conduit le quadrige.

Remarquons que cette explication justifie, en outre, la distinction faite sur quelques textes épigraphiques, où Sol est certainement conçu comme différent de Mithra, et appelé *Sol socius*.

Quoi qu'il en soit, il est incontestable que cet épisode de la légende de Mithra nous montre le dieu, confiant à un compagnon qu'il a éprouvé et avec qui il a contracté alliance, le char solaire. C'est Mithra qui lance à travers le ciel le quadrige étincelant, c'est lui qui verse aux hommes la lumière du jour.

IV. — Mithra tirant de l'Arc contre un Rocher.

Sur un assez grand nombre de monuments, cet épisode ne forme qu'un seul tableau. On y voit Mithra debout, qui vient de décocher une flèche ; la flèche frappe un rocher, et de l'endroit où elle l'a frappé, jaillit de l'eau. Un second personnage, qui parfois porte, lui aussi, un bonnet phrygien ou une tiare, prend part à la scène : tantôt il est agenouillé devant Mithra et paraît le supplier ; tantôt il est derrière lui ; tantôt enfin il recueille dans ses mains l'eau qui jaillit du rocher [1]. Une fois, il semble que la flèche frappe, non pas un rocher, mais un nuage [2]. D'autres fois, un troisième personnage est présent, sans que l'on puisse déterminer avec exactitude quel est son rôle. Sur un bas-relief trouvé près de Kannstadt en Wurtemberg, ce motif est divisé en trois scènes qui se font suite. Première scène : Mithra, revêtu de la tunique et coiffé de la tiare, tient son arc de sa main gauche ; sa main droite, relevée en arrière, fait le

1. Cumont, *Textes et Monuments*, Monum. figurés, n. 171, 173, 187, 188, 192, 194-195, 204, 214, etc. — 2. Id. *Ibid.* n. 242, fig. 216.

geste de prendre une flèche dans le carquois que le dieu porte sur son dos ; devant Mithra un personnage agenouillé tend les bras vers lui dans l'attitude de la prière. — Deuxième scène : les deux personnages sont à peu près dans la même attitude ; mais Mithra est en train de tirer de l'arc. — Troisième scène, qui se confond à moitié avec la seconde : d'un rocher ou d'un nuage, que la flèche du dieu vient de frapper, s'élance un filet d'eau, que le personnage agenouillé recueille avidement[1]. Malgré l'obscurité de certains détails, le sens général de cet épisode nous paraît clair : Mithra est le dieu qui fait jaillir les eaux. Le commentaire exact de cette partie de la légende se trouve à la fois dans des textes védiques et dans des textes iraniens : Bergaigne a fort bien mis en lumière, dans le couple Mithra-Varuna, le caractère essentiellement bienfaisant de Mithra, la divinité « amie », qui fait couler les eaux du ciel sur la terre, tandis que Varuna fut surtout considéré comme capable de les empêcher de couler et par conséquent comme le dieu ennemi qui envoie sur la terre la sécheresse brûlante[2]. Dans le Mihir Yasht, XII, 61, Mithra est celui « qui accroît les eaux, qui épand les eaux, qui fait pousser les plantes »[3].

C'était là sans nul doute l'un des caractères les plus marqués de Mithra, puisque, dans tout sanctuaire du dieu, il devait y avoir soit, une source naturelle, soit, à défaut de source naturelle, un cratère ou un bassin rempli d'eau. Ce renseignement, qui nous est donné par Porphyre[4], a été pleinement confirmé par les découvertes faites dans les nombreux mithraea aujourd'hui connus[5]. Mithra était certainement le dieu « qui épan-

1. Id. *Ibid.* n. 242, fig. 216. — 2. A. Bergaigne, *La Religion védique*, t. III, p. 110 et sq. — 3. J. Darmesteter, *L'Avesta*, t. II, p. 458-459. — 4. *De Antro Nympharum*, 17. — 5. Cumont, *Op. cit.* passim.

dait les eaux » sur la terre, comme il était celui qui lançait à travers le ciel le quadrige de Sol.

V. — Mithra et le Taureau.

L'épisode, qui semble tenir le plus de place dans la légende de Mithra, est celui qui met le dieu aux prises avec un taureau ; la scène finale de cet épisode, le sacrifice du taureau par Mithra, occupe toujours le centre des bas-reliefs ; c'était ce sacrifice que, dans les sanctuaires mithriaques, les fidèles apercevaient au fond du temple, au-dessus de l'autel. Parfois même ce sacrifice était représenté par un groupe en ronde bosse ; c'est le motif de beaucoup le plus fréquent parmi les sculptures ou fragments de sculptures qui ont été retrouvés sur l'emplacement des mithraea. Mais, si important que soit le sacrifice du taureau, ce motif ne doit pas être étudié isolément ; il faut le rapprocher de toutes les autres scènes où figure le taureau.

Sauf détails exceptionnels, ces scènes sont au nombre de cinq : 1° on voit un taureau debout dans une petite barque ou nacelle ; 2° d'un édicule, en forme de maisonnette au toit pointu, un taureau, dont souvent le mufle seul est visible, s'apprête à sortir ; parfois, auprès de l'édicule, Mithra se tient debout, comme s'il guettait l'animal ; 3° la lutte a commencé entre Mithra et le taureau ; Mithra vainqueur emporte le taureau, qu'il a saisi par les pattes de derrière, dont les pattes de devant et le mufle traînent presque sur le sol ; 4° la victoire de Mithra est complète ; il est assis sur le taureau, dont parfois il tient une des cornes ; 5° Mithra a amené le taureau dans sa caverne ; là, il l'égorge, tandis qu'un chien et un serpent recueillent le sang de l'animal, et qu'un scorpion lui pince les testicules.

Les monuments, sur lesquels l'épisode complet est représenté, en cinq tableaux, peut-on dire, ne sont pas très nombreux[1]. Sur d'autres, les deux premières scènes font défaut; sur d'autres, ce sont les scènes 3 et 4 qui manquent. Ailleurs enfin ne figure que la scène finale, le sacrifice du taureau.

Par contre, certains bas-reliefs fournissent, pour telle ou telle partie de l'épisode, des détails complémentaires. Par exemple, sur un monument trouvé à Heidelberg[2], la lutte de Mithra et du taureau donne lieu, non pas à deux, mais à quatre tableaux : *a*. Le taureau marche lentement vers la gauche, la tête baissée, comme s'il paissait ; *b*. Mithra l'a surpris; il le porte sur ses épaules, à la façon et dans l'attitude bien connues de l'Hermès criophore ; il tient de ses deux mains deux des pattes de l'animal ; *c*. Le taureau a sans doute essayé d'échapper à l'étreinte du dieu ; il est lancé au galop ; Mithra l'a saisi à l'encolure et il se laisse entraîner par lui dans sa course ; *d*. Mithra, définitivement vainqueur, porte l'animal sur son dos ; il le tient par les pattes de derrière, tandis que la tête du taureau touche presque le sol. — La victoire définitive de Mithra est quelquefois exprimée sous une forme particulière : le dieu est figuré debout sur le taureau complètement couché; le pied droit du vainqueur foule la tête de l'animal[3]. Enfin l'un des monuments les plus complets et les plus curieux que nous possédions sur la légende de Mithra, le grand bas-relief d'Heddernheim, est orné, en son revers, d'un tableau, complémentaire pour ainsi parler, qui fait suite au sacrifice du taureau. Dans l'antre de Mithra, le taureau est étendu; un personnage, dans

1. Cumont, *Op. cit.* Monum. figurés, n. 167 *a*, 192, 192 *bis*, 204, 221, 253 *l.*, etc. — 2. Id. *Ibid.* n. 245 *e*, p. 346, pl. V. — 3. Cumont, *Op. cit.* Monum. figurés, n. 54.

lequel M. Fr. Cumont croit reconnaître Sol, offre à Mithra une grappe de raisin ; de chaque côté de la victime deux enfants, en costume oriental, portent des corbeilles remplies de fruits ; au-dessus de l'antre, sont figurés plusieurs animaux qui bondissent à droite et à gauche ; bien que la pierre soit fort abîmée, on distingue des chiens, un taureau, un mouton, un sanglier. Il semble qu'un personnage, Silvain d'après M. Cumont, occupe le centre de ce tableau ; il n'en reste à peu près rien [1].

Le point capital à élucider, si l'on veut comprendre le sens et la portée de cet épisode, c'est la signification du taureau. Que représente cet animal, dont Mithra ne devient le maître et qu'il n'entraîne dans son antre qu'après une lutte violente ? Pourquoi l'égorge-t-il ? Quelles sont les conséquences de ce sacrifice ? Le taureau de la légende mithriaque est mentionné par Porphyre, *De Antro Nympharum*, 24 : ἐποχεῖται δε (Μίθρας) ταύρῳ Ἀφροδίτης, ὡς καὶ ὁ ταῦρος δημιουργὸς ὢν [ὁ Μίθρας] καί γενέσεως δεσπότης. Le taureau, dans le mythe de Mithra, serait donc l'animal consacré à Aphrodite, considérée ici bien moins comme la déesse grecque de la volupté que comme la déesse orientale de la génération et de la fécondité. Cette explication nous semble confirmée par quelques détails assez significatifs des monuments figurés. Sur plusieurs bas-reliefs, la queue du taureau, dans le tableau du sacrifice, est terminée par des épis [2] ; sur un autre, de la blessure de l'animal s'échappent, au lieu de sang, trois épis très distincts [3]. Le taureau paraît donc renfermer en lui l'élément fécondant ; tant qu'il vit, cet élément demeure dans son corps ; mais, dès que Mithra lui ouvre la gorge, il s'échappe ; avec lui se répandent partout sur la terre la fertilité et la vie. Le chien et le

1. Id. *Ibid.* n. 251, pl. VIII. — 2. Cumont, *Op. cit.* Monum. figurés, fig. 18, 19, 20, 169, 327, etc. — 3. Id. *Ibid.* fig. 59, p. 228.

serpent, qui s'efforcent de lécher le sang du taureau, sont deux animaux chtoniens; chtonien de même, le scorpion qui s'attaque aux parties génitales du taureau. A l'appui de cette explication, nous citerons un bas-relief trouvé à Rome, qui se trouve aujourd'hui au Musée de Berlin[1]. Le sacrifice du taureau y est représenté comme sur beaucoup d'autres monuments; le chien, le serpent, le scorpion y jouent leur rôle accoutumé; mais en outre, au-dessous du taureau, et comme prête à recevoir, elle aussi, le sang de l'animal, on voit une figure féminine couchée, soutenant de la main gauche une corbeille ou un vase rempli de fruits; suivant toute apparence, cette figure représente la Terre (*Tellus*), que va fertiliser le sang du taureau, principe de vie et de fécondité. La mort du taureau est nécessaire, pour que la Terre soit imprégnée de son sang, fécondée par lui. Mithra qui l'égorge, est donc bien, suivant l'expression de Porphyre, δημιουργός, δεσπότης γενέσεως.

Autour de la scène même du sacrifice, les bas-reliefs nous montrent souvent soit des personnages, soit des animaux, qui ne nous semblent pas y être rattachés par un lien très étroit.

Fréquemment la scène est encadrée par deux personnages, revêtus du même costume oriental que Mithra, et qui portent l'un une torche droite, l'autre une torche renversée; ces dadophores, qui se font toujours pendant, ont au fond la même signification que le couple Sol-Luna, qui est parfois représenté au-dessus du sacrifice. Feu allumé et feu éteint, lumière diurne et lumière nocturne : ce sont les deux alternatives du temps, le jour et la nuit, la clarté et l'obscurité, qui se succèdent et se répètent éternellement.

1. Id. *Ibid.* p. 226, n. 60, fig. 56.

Quelquefois, perché sur un arbre, un oiseau semble observer toute la scène. Il symbolise peut-être l'air. De même on voit souvent, au bas du tableau, un lion et un cratère. On sait que, dans la symbolique orientale, le lion figure d'habitude les chaleurs brûlantes de l'été; d'autre part, Porphyre affirme que dans les sanctuaires et le culte de Mithra, les cratères représentaient les sources. Le lion voisin du cratère rappelle peut-être les sécheresses qui tarissent les fontaines et qui rendent la terre stérile. Or Mithra était le dieu bienfaisant qui épandait les eaux et fécondait la Terre.

D'autres figures encore se voient sur quelques monuments mithriaques : les signes du zodiaque, sept astres, sept autels, sept arbres, ou encore, mais plus rarement, la lutte d'un dieu, qui n'est certainement pas Mithra, contre des monstres anguipèdes, une assemblée de six ou sept divinités, des bustes qui représentent les Vents et les Saisons, etc. A nos yeux, ces représentations ne concernent pas directement le mythe proprement dit de Mithra, puisque le dieu n'y figure pas. Si l'on veut faire une étude complète du mithriacisme, il est nécessaire de les étudier et de les expliquer. Mais tel n'est pas ici notre objet : nous avons voulu seulement mettre en lumière les renseignements que les bas-reliefs mithriaques nous fournissent sur le mythe du dieu.

Si nous ne nous sommes pas trompé, Mithra nous apparaît comme une divinité aux attributions multiples : lors de sa naissance, il est la lumière qui se montre au-dessus des montagnes pierreuses; puis il se révèle à nous comme le protecteur, le gardien de la végétation, φύλαξ κάρπων; il confie à un guide éprouvé le char solaire, qui verse sur les hommes la lumière et la chaleur fécondes; c'est lui encore qui fait jailir les eaux; enfin il immole le taureau, l'animal symbolique dont le sang, partout

répandu, imprègne toute chose de vie et de fertilité. Nous entrevoyons que chacune de ces attributions s'affirmait par un épisode, dont nous ne possédons aujourd'hui que l'illustration; le texte du mythe est perdu, ou du moins les bribes éparses, qui en subsistent, ne nous permettent pas de le reconstituer dans son développement ni dans ses détails. Toutefois il est frappant que ce mythe ait conservé, dans ses naïves et grossières représentations, tout son caractère naturiste. Certes le mithriacisme fut bien autre chose qu'une religion naturiste : il eut son eschatologie et sa morale; il eut ses mystères et ses initiations. Mais ces monuments populaires ont peut-être conservé plus intacte la saveur primitive du culte; qui sait si les légendes, dont ils nous entretiennent trop obscurément, ne remontent pas jusqu'à l'antique période pré-avestique et védique?

LE SANCTUAIRE

DE SATURNUS BALCARANENSIS

AU DJEBEL BOU-KOURNEÏN (TUNISIE) [1]

Au mois de juin 1890, j'appris, par une amicale communication de M. Joseph Letaille, dont le nom est connu de tous ceux qui s'intéressent à l'archéologie romaine de l'Afrique du Nord, que plusieurs débris de stèles en marbre avaient été trouvés au sommet du Djebel Bou-Kourneïn. La Compagnie Royale Asturienne, société minière, avait été autorisée par le gouvernement tunisien à rechercher dans ce massif montagneux des filons de plomb argentifère. M. Sogno, l'ingénieur chargé de cette mission, au cours de ses opérations de sondage, remarqua la présence, sur l'une des pointes de la montagne, de nombreux débris en marbre. Parmi ces fragments, les uns portaient quelques lettres, les autres des morceaux de bas-reliefs sur lesquels on put distinguer le buste de Saturne sous les traits d'un vieillard barbu et voilé. M. Letaille, averti par M. Sogno de cette découverte, et sachant que je m'occupais spécialement du culte de Saturne dans l'Afrique romaine, voulut bien m'en informer.

Lorsque, en 1891, j'arrivai à Tunis, je voulus d'abord voir par moi-même l'endroit précis où les indices avaient

1. *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, t. XII (1892), p. 1 sq.

été relevés, et le jeudi 4 juin, je fis l'ascension du Bou-Kourneïn. Aidé d'un seul ouvrier, je découvris, en moins de deux heures et presque à fleur de terre, une vingtaine de fragments, qui, tout brisés qu'ils fussent, n'en étaient pas moins fort intéressants. Les débris d'inscriptions, comme *Sat*...... et [*Sat*]*urno*......*esi*, m'indiquèrent que j'étais en présence des vestiges d'un sanctuaire de Saturne, et que, dans les dédicaces, le nom de la divinité était accompagné d'un qualificatif, analogue au *Sobarensis* du Khanguat-el-Hadjadj [1]. Je me décidai alors à entreprendre une fouille complète. Les travaux commencèrent le samedi 6 juin, et durèrent un peu plus de trois semaines, jusqu'au lundi 29 juin. Pendant la première semaine, j'employai un contre-maître européen et deux manœuvres indigènes, puis je leur adjoignis un autre arabe, ce qui porta à quatre le nombre de mes ouvriers. Tout ce que la fouille a donné a été transporté par mes soins au Musée du Bardo; quelques stèles et fragments de stèles, ainsi qu'une dizaine de lampes, ont été envoyés au Musée du Louvre par M. Georges Doublet, inspecteur chef du Service des Antiquités et des Arts de la Régence de Tunis.

I

Le massif appelé aujourd'hui Djebel Bou-Kourneïn, et dont on ignorait le nom antique, s'élève au fond du golfe de Carthage. Il est très nettement délimité, au nord par la mer, à l'ouest par la basse vallée de l'oued Miliane, à l'est par la grande plaine de Soliman. Vers le Sud, le Bou-Kourneïn est séparé du massif voisin de la Montagne de Plomb (Djebel Rçâs) par le défilé du Khanguat-el-

1. *C. I. L.* VIII, 12390, 12392, 12394.

Hadjadj, que traverse aujourd'hui l'une des routes de Tunis à Hammamet, et au centre duquel s'élevait autrefois Neferis. Le principal sommet se dresse au-dessus du rivage, dominant tout un groupe de contreforts escarpés et ravinés. Ce sommet est double ; il se compose de deux masses séparées par une gorge profonde, et se terminant toutes deux par une arête rocheuse assez étroite : de là le nom arabe de Djebel Bou-Kourneïn (Montagne des deux cornes). La pointe orientale est plus élevée de quelques mètres que la pointe occidentale ; elle est aussi d'un accès plus difficile. C'est sur la pointe occidentale qu'ont été découverts les restes du sanctuaire consacré à Saturne. Vers le nord, c'est-à-dire dans la direction de la mer, la pente est très abrupte ; le sommet domine de ce côté un ravin profond d'au moins 150 mètres. Vers le sud, la pente est un peu plus douce, et tous les débris, qui se sont écroulés, ont pu rester dans le voisinage du sanctuaire. Ce n'est pas à dire qu'on puisse en atteindre l'emplacement sans difficulté ; déjà, pour parvenir dans la gorge qui sépare les deux pointes, le sentier grimpe à travers des rochers. Au delà, tout vestige de chemin disparaît, et j'ai été obligé, pour assurer le transport des stèles, de faire tracer, au milieu des pierres et des broussailles qui couvrent toutes les pentes du piton de l'ouest, un sentier étroit, roide et souvent glissant.

Mais, du moins, si l'accès du sommet consacré à Saturne était difficile, le sanctuaire du dieu dominait une vaste région populeuse et fertile. La vue découvre en effet, de la double corne qui termine le massif, une étendue considérable. Par les temps clairs, on distingue vers le nord l'île de Zembra, située tout près du Cap Bon, et la pointe de Porto-Farina ; dans la direction de l'ouest, le regard n'est arrêté que par les montagnes qui suivent la rive gauche de la Medjerda, entre Medjez-el-Bab et

Tebourba; au sud-ouest, l'œil embrasse dans tout son développement la grande plaine que traverse l'oued Miliane avant de se jeter dans le golfe de Carthage; à l'extrémité de cette large et riche vallée, se dresse un autre Bou-Kourneïn, dont la double pointe s'aperçoit très nettement du sommet qui domine Hammam-Lif; enfin, vers le sud, les masses imposantes du Zaghouan et du Djebel Rças ferment l'horizon. Du côté de l'est, la vue s'étend sur les contreforts et les collines qui séparent la plaine du Mornak de la région de Groumbalia. On peut donc affirmer sans exagération que, du sanctuaire de *Saturnus Balcaranensis*, l'œil embrassait un cercle considérable, d'un rayon d'environ 50 kilomètres. Cette contrée, que traversent les deux plus importants cours d'eau de la Tunisie, était dans l'antiquité couverte de cités florissantes : Carthage, Utique, Tunis, Maxula, Carpi et Missua, sur le bord ou à proximité de la mer; dans l'intérieur, Thuburbo Minus, Giufi, Uthina et beaucoup d'autres agglomérations plus modestes dont l'épigraphie et les itinéraires nous ont appris les noms. Lorsque le prêtre de Saturne immolait sur l'autel les victimes préférées du dieu, un taureau et un bélier, il pouvait, du haut de la montagne, distinguer toutes ces villes couchées dans la plaine ou suspendues au flanc des collines; il pouvait croire qu'il était, auprès de sa divinité, l'interprète d'une multitude de fidèles.

Les premiers coups de pioche ont été donnés à 50 mètres environ du sommet sur la pente méridionale. En cet endroit, la végétation broussailleuse n'était pas très dense, et les rochers n'affleuraient pas; mais il a suffi, pour atteindre le roc naturel, ce que mes ouvriers appelaient « la pierre de la montagne », de creuser à la profondeur de $0^{m},40$. Dans cette première période de la fouille, n'ont été trouvés que des débris d'inscriptions

très mutilés pour la plupart et dont un petit nombre seul présente de l'intérêt. Mais, à mesure que l'on s'approchait de l'arête extrême, les fragments devenaient plus considérables; quelques stèles sortaient de terre à peu près intactes, et déjà dans les déblais apparaissaient des poteries brisées. Enfin, sur le plateau, large à peine de 10 mètres, par lequel se termine la corne occidentale du Bou-Kourneïn, j'ai découvert les vestiges évidents, sinon d'une construction proprement dite, au moins d'une enceinte. C'est autour de ces murs qu'ont été rencontrées les stèles les mieux conservées, les lampes en terre cuite et les poteries qui seront énumérées et décrites plus loin. Je n'ai pas tenté d'explorer la pente septentrionale, beaucoup plus roide que l'autre. Si quelques stèles sont tombées de ce côté, il est peu vraisemblable qu'elles soient restées en route : elles n'ont dû arriver au fond du ravin que brisées en mille morceaux. En outre, le travail serait devenu dangereux pour les ouvriers, que le moindre faux mouvement aurait pu précipiter d'une hauteur de 100 mètres au moins. D'ailleurs, aucun débris de plaques de marbre n'a été trouvé à la surface du sol dans cette partie de la montagne.

II

La crête de la pointe occidentale du Dj. Bou-Kourneïn s'étend sur une longueur d'environ 100 mètres dans la direction de l'est à l'ouest. Elle n'a pas partout la même hauteur; elle est plus élevée aux deux extrémités; le point culminant, qui dépasse 550 mètres, se trouve à l'est. Des deux côtés de la dépression très sensible qui occupe à peu près le milieu de la crête, la montagne est formée de masses rocheuses souvent abruptes et partout inégales, cachées çà et là par quelques broussailles dont

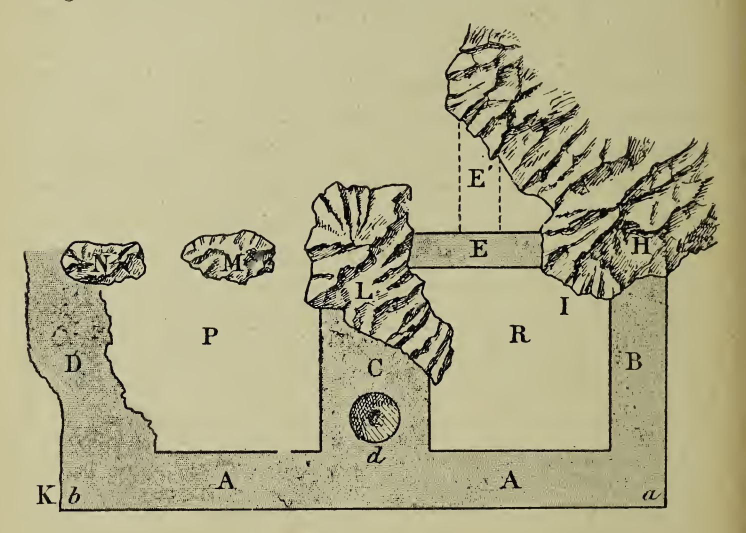
les racines se sont, en quelque sorte, incrustées dans les interstices de la pierre. Jamais il n'a été possible d'élever en ces deux points la moindre construction, et, de fait, je je n'en ai pas trouvé trace. C'est dans la partie la moins abrupte du sommet que j'ai rencontré les murs et les fondations qui me permettent d'affirmer l'existence d'un autel pour les sacrifices et probablement d'une enceinte consacrée.

Suivant toute apparence, il n'y avait pas sur le Bou-Kourneïn de temple proprement dit. Les recherches et les fouilles n'ont amené la découverte d'aucun fragment d'architecture : ni colonnes, ni chapiteaux, ni débris d'architrave n'ont été trouvés à la surface du sol ou enfouis dans la terre; l'on n'a même pas rencontré une pierre de taille. D'autre part, les débris de murs encore en place ne peuvent pas être considérés comme les restes d'une véritable construction : ils sont trop épars et trop entremêlés de rochers.

La partie la plus importante et la mieux conservée est assurément le petit groupe de murs, situé sur le bord méridional de la crête. Il y a là un ensemble assez nettement délimité, et présentant des caractères particuliers. Un premier mur, parallèle à la direction générale de la crête, mesure 7 mètres de long; deux autres murs, perpendiculaires au premier, le rejoignent à son extrémité est, et en son milieu. Je n'ai pas retrouvé en place de mur transversal aboutissant à l'extrémité ouest du grand mur; mais, en cet endroit, une ligne de pierres éboulées semble indiquer qu'autrefois ce mur existait, comme le réclame la symétrie. Pour plus de clarté dans la description, j'appellerai le grand mur le mur A, et les trois autres B, C, D, le mur B étant le plus oriental. L'angle *a*, formé par la rencontre des deux murs A et B, est très visible; il est absolument certain que le mur A ne se

prolongeait pas au delà de ce point. De même, à l'autre extrémité, en K, il n'y a pas trace de mur. Il paraît donc hors de doute que le mur A se trouvait limité entre les deux angles *a* et *b*.

Le mur B, long de 2ᵐ,30, vient se buter en H contre un gros rocher. En I, dans l'angle intérieur formé par la



Plan des fondations de l'autel du Djebel Bou-Kournein.

rencontre du mur B avec cette masse rocheuse, j'ai reconnu des traces de crépissage en plâtre ou en chaux.

Le mur C ne se prolonge pas aussi loin que le mur B, qui lui est parallèle ; il se heurte à des rochers indiqués sur le plan par la lettre L ; mais, au point où il se rencontre avec le grand mur A, se trouve une particularité qui a beaucoup contribué à me renseigner sur la nature de cette petite construction. Au milieu même des matériaux assez grossiers, pierres de petit appareil et fragments de rochers, avec lesquels ce mur a été bâti, a été

ménagé un conduit en forme d'entonnoir, dont les parois ont conservé presque intact leur revêtement en plâtre, et qui se termine par un goulot circulaire en poterie. L'orifice extérieur de l'entonnoir mesure environ $0^m,30$ de diamètre ; le goulot situé à l'autre extrémité $0^m,10$; la profondeur atteint un demi-mètre. Il m'a été impossible de reconnaître où aboutissait ce conduit : je ne me suis arrêté, dans le déblaiement de la face antérieure du mur A, qu'à la roche naturelle, et, d'autre part, je n'ai pas voulu démolir le peu qui restait de cette construction pour voir ce qu'il y avait au-dessous. Néanmoins, il me paraît fort légitime de conclure que cet entonnoir n'était pas autre chose qu'un conduit d'écoulement.

Le mur D est, dans l'état actuel de la ruine, complètement éboulé. Il était probablement parallèle aux murs B et C et limitait à l'ouest, comme le mur B à l'est, ce petit ensemble construit en maçonnerie.

Vers le nord, j'ai déjà indiqué que le mur B était interrompu en H par un rocher, sur lequel on peut encore distinguer des vestiges de plâtre ou de chaux, et que le mur C allait également se heurter à des rochers. Entre les deux points H et L existe encore un débris de mur E, parallèle au mur A, et s'appuyant lui aussi, par une sorte de soutènement E', sur une masse rocheuse assez considérable. La base de ce mur est au niveau des assises supérieures actuelles du mur A. Enfin les deux rochers M et N, qui se trouvent à peu près sur la même ligne que les rochers H et L et que le débris de mur E, ont conservé des traces certaines de crépissage en plâtre. D'après tous ces indices, je crois qu'il existait autrefois, parallèlement au mur A, une paroi dont une partie seulement était artificielle, tandis que le reste n'était qu'une série de rochers plus ou moins bien déguisés par une couche de plâtre ou de chaux.

Dans les deux espaces P et R compris entre ces différents murs, l'on n'a rien trouvé, et le sol naturel a été très rapidement atteint. Les murs ont une épaisseur moyenne de 0^m,80; ils sont construits en pierres de petites dimensions inégales et mal taillées; les assises en sont à peine régulières.

S'il n'est pas téméraire d'essayer avec ces quelques éléments une restauration de ce petit ensemble, en voici, à mon avis, le plan. C'était un rectangle mesurant 7 mètres de long et environ 3 mètres de large, dont trois côtés étaient formés par des murs en maçonnerie, et dont le quatrième n'était rien moins que le roc même de la montagne. Au centre existait un mur de refend parallèle au petit côté du rectangle, et à travers lequel passait un conduit d'écoulement. La présence de ce mur et de cet entonnoir me paraît prouver que le rectangle tout entier était recouvert d'une plate-forme, sur laquelle on versait des liquides qui trouvaient leur écoulement dans l'intérieur même du soubassement. A l'extrémité nord de la plate-forme se dressait une paroi verticale plus élevée.

Comme tous les documents épigraphiques trouvés au sommet du Bou-Kourneïn sont des stèles votives, l'on peut considérer, avec certitude, l'ensemble des murs qui viennent d'être décrits comme le soubassement de l'autel, sur lequel on sacrifiait à la divinité adorée en ce lieu les animaux qui lui étaient consacrés.

D'autres débris de murs existent en deux points différents de la crête : 1° à 10 mètres environ au nord de l'autel, tout près du bord de la pente très escarpée qui descend du côté de la mer, j'ai reconnu, sur une longueur de 3^m,50, les assises inférieures d'un mur construit de la même façon que les parois de l'autel, mais un peu moins épais : 0^m,60 seulement. Au pied de ce mur,

vers le nord, se voit encore un reste d'*area* en chaux mélangée de débris de poterie ; 2° presque dans le prolongement de la face antérieure de l'autel, à 20 mètres environ dans la direction de l'est, a été retrouvée une partie de muraille, adossée à la masse rocheuse qui constitue la crête : ce morceau était interrompu, à ses deux extrémités, par des rochers.

Tels sont les vestiges de constructions que les fouilles m'ont permis de reconnaître au sommet de la pointe occidentale du Dj. Bou-Kourneïn. Aucun temple n'y avait été élevé ; aucun monument de quelque importance n'y existait ; il n'a pas été retrouvé le moindre débris de statue. Ce sanctuaire était tout simplement un espace consacré, un *temenos*, entouré d'un mur d'enceinte et au milieu duquel se trouvait l'autel des sacrifices. Y avait-il une *area* proprement dite ? On n'a rencontré ni dalles de marbre, ni même pierres de taille bien équarries ou régulièrement taillées. Il est cependant très probable que tout l'espace entouré par le mur d'enceinte a été au moins aplani, de manière à former, au sommet de la montagne, une sorte de plate-forme à moitié naturelle, à moitié artificielle. L'on n'a saisi aucune trace d'ornementation sur les fondations ou dans les déblais d'alentour ; d'autre part, il est peu vraisemblable que l'autel ait été purement et simplement un rectangle de maçonnerie. Faut-il supposer que ce sanctuaire a été volontairement détruit dès l'antiquité ? C'est une question qui sera examinée plus loin.

Ce qui est certain, c'est qu'un autel de dimensions assez considérables (environ 20 mètres carrés de superficie) avait été construit au sommet d'une des montagnes qui dominent le golfe de Carthage. Ce n'est point là un fait exceptionnel dans l'antiquité. A ma connaissance, aucun autel de ce genre n'avait encore été retrouvé en

place ; mais l'on savait par divers passages des auteurs anciens que les sommets de plusieurs montagnes étaient des lieux consacrés, et qu'on y célébrait des sacrifices. Hesychius d'Alexandrie, dans son *Lexicon*, au mot ἐπάκριος, nous apprend que Jupiter était honoré sur les sommets des montagnes : ἐπὶ γὰρ τῶν ὀρῶν τοὺς βωμοὺς αὐτῷ ἵδρυον ὡς ἐπιπολύ. Parmi ces hauts lieux, l'un des plus connus est la pointe du mont Lycée, en Arcadie. Pline l'Ancien (*H. N.* IV, 6, 10) et Strabon (VIII, 8, 2) parlent d'un temple. Mais Pausanias est plus précis : Ἔστι δὲ ἐπὶ τῇ ἄκρᾳ τῇ ἀνωτάτω τοῦ ὄρους γῆς χῶμα, Διὸς τοῦ Λυκαίου βωμός, καὶ ἡ Πελοπόννησος τὰ πολλὰ ἐστιν ἄπ' αὐτοῦ σύνοπτος (VIII, 38, 7). Le *delubrum* de Pline et le ἱερόν de Strabon se réduisent à un simple autel, à un amas de terre. En Phénicie plusieurs sommets élevés étaient consacrés à Baal, entre autres le Liban et l'Hermon. Tacite, dans les *Histoires*, II, 78, nous donne sur un de ces hauts lieux orientaux un renseignement fort curieux : *Est Judaeam inter Syriamque Carmelus : ita vocant montem deumque ; nec simulacrum deo aut templum — sic tradidere majores — ara tantum et reverentia. Illic sacrificanti Vespasiano, cum spes occultas versaret animo, Basilides sacerdos..... dixit.....* La montagne et le dieu sont, en quelque sorte, identifiés ; il n'est pas besoin de représenter la divinité sous une image humaine ; il n'y a ni statue, ni temple destiné à être la demeure de l'idole. Remarquons en outre que ces lieux consacrés ne furent pas négligés par les Romains. Vespasien, vainqueur de la Judée, y offrait des sacrifices. Il ne faut donc pas s'étonner de retrouver, à quelques kilomètres de l'ancienne Carthage, les traces d'une coutume orientale conservée à l'époque romaine.

La découverte de l'autel et du temenos qui existaient au sommet du Dj. Bou-Kourneïn permet d'éclaircir un

point resté jusqu'à présent assez obscur dans l'histoire du culte de Saturne en Afrique. Dans leur savant article sur les stèles d'Aïn-Tounga, MM. Berger et Cagnat supposent, malgré l'absence de toute indication fournie par les fouilles, qu'il devait exister un temple dans le voisinage immédiat de l'endroit où les stèles on été découvertes : « Le temple de Saturne reste à trouver... Le lieu où étaient réunies ces stèles devait former une véritable enceinte sacrée, un temenos, qui se comprendrait même en l'absence d'un temple dans le voisisinage immédiat ; mais la mention de prêtres de Saturne et de sacrifices, qui revient à de nombreuses reprises sur les inscriptions, prouve que le temple ne devait pas être loin [1]. » Or les stèles découvertes au Bou-Kourneïn signalent un grand nombre de prêtres et portent de nombreuses représentations du sacrifice. Néanmoins, il n'y avait pas de temple sur la montagne ; pour reprendre l'expression de Tacite : *nec simulacrum deo aut templum...., ara tantum et reverentia* [2].

Est-ce à dire qu'il n'y ait pas eu dans l'Afrique romaine de temple élevé à Saturne ? Nullement. Plusieurs inscriptions prouvent le contraire ; je cite seulement les deux plus explicites : en Algérie, chez les Ouled-Agla, *Sextus Victor*, *monitus sacra religione*, *templum simul*

1. *Comité des travaux historiques*, *Bull. archéol.* An. 1889, p. 255. — 2. Il en était probablement de même au Khanguàt-el-Hadjadj. Toutes les stèles retrouvées en ce lieu étaient enfouies au même endroit; ce coin de terre, aujourd'hui planté de vignes, a été fouillé assez profondément au début de l'exploitation agricole. D'après les renseignements que j'ai pu recueillir au Khanguat même, de la bouche de ceux qui ont découvert les stèles, il n'y avait aucune trace de vaste construction, mais seulement les restes d'une plateforme, autour de laquelle les stèles étaient disséminées. Le sanctuaire de Saturnus Sobarensis se composait donc probablement d'un simple temenos, au centre duquel se dressait l'autel des sacrifices.

cum area et aras restituit (*C. I. L.* VIII, 8826 — Mission Audollent et Letaille, *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, 1890, p. 433 et sq.). Dans ce cas, le temple était entouré d'une *area* consacrée; le texte est rédigé de telle façon que les autels en question se trouvaient probablement hors du temple dans l'*area*. En Tunisie, à Sidi Mohammed-el-Azreg, P. Octavius Fortunatus dédie au dieu Saturne *aedem a solo exstructam et maceria cinctam*, un temple qui s'élève au-dessus du sol et qui est entouré d'une muraille en maçonnerie. (*Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1890, p. 467.)

Il ne faudrait pas croire que le culte de Saturne fût célébré différemment suivant les régions. Au pied même du Bou-Kourneïn, en un lieu appelé Bordj ben Chaban, entre Rhadès et Hammam-Lif, a été découverte une inscription dédiée à Saturne, qui mentionne un *Epistylium* (*C. I. L.* VIII, 998), et le moine espagnol Ximenes raconte qu'il y a vu les ruines d'un magnifique temple à Saturne (*C. I. L.* id. *ibid.*). Un peu plus loin, à la Mohammedia, sur la route de Tunis à Oudna (Uthina), existait aussi un temple de Saturne, si l'on en croit le médecin pisan, Jean Pagni, qui visita cette région de la Tunisie en 1667 (*Relatio ad Fabricium Cecini*, publiée à Florence en 1829 avec les autres lettres adressées de Tunis par Pagni) et qui rapporta de la Mohammedia trois stèles votives à Saturne, aujourd'hui aux Uffizzi de Florence. Enfin, tout récemment, M. le Dr Carton, médecin militaire en Tunisie, a fouillé à Dougga, non loin d'Aïn-Tounga, un temple consacré à Saturne; il a reconnu les grandes lignes de l'édifice, et trouvé dans les déblais un nombre assez considérable de stèles et de fragments de stèles.

Les sanctuaires de Saturne connus jusqu'à présent sont donc de deux espèces : les temples proprement dits

et les lieux consacrés, moins différents peut-être les uns des autres qu'on ne serait tenté de le croire. Car les temples sont entourés soit d'une véritable *area* (aux Ouled Agla), soit d'un assez vaste espace clos par une enceinte le plus souvent en maçonnerie (à Sidi Mohammed-el-Azreg); les stèles votives étaient sans doute disposées en dehors et autour du temple. — Les lieux consacrés sont des τεμένη clos, eux aussi, par une muraille (Aïn-Tounga, Bou-Kourneïn), et au milieu desquels se trouve l'autel du sacrifice : c'est également autour de l'autel et dans l'intérieur du temenos que les stèles votives étaient placées.

III

Parmi les objets divers qui ont été retrouvés au sommet du Dj. Bou-Kourneïn, les plus nombreux sont les stèles en pierre ou en marbre, avec inscriptions, bas-reliefs ou dessins à peine gravés[1]; mais, en même temps, j'ai recueilli une soixantaine de lampes en terre cuite, et quelques poteries ou fragments de poteries, dont la présence autour de l'autel donne des indications intéressantes sur la nature des offrandes apportées à la divinité. Enfin plusieurs médailles en bronze de petit module ont été découvertes éparses dans les déblais, tout près du sommet de la montagne.

Étude archéologique des stèles. — Les ex-voto n'ont pas tous la même forme. Parmi les stèles quelques-unes sont en pierre ; leur épaisseur atteint 8 et 9 centimètres ; la partie inférieure, au-dessous de l'inscription, est fruste ; elles rappellent de loin les monuments les plus

1. Nous ne reproduisons pas ici les 365 inscriptions ou fragments d'inscriptions publiés dans les *Mélanges*; l'Étude épigraphique de ces documents donnera plus loin tous les renseignements suffisants.

grossiers de la série d'Aïn Tounga. Les stèles en marbre sont, en général, des plaques assez minces, dont l'épaisseur varie entre 1 et 4 ou 5 centimètres; parfois au-dessous de la dernière ligne du texte, ou bien au-dessous de la scène du sacrifice existe un espace vide assez considérable [1]; souvent le revers de la plaque de marbre est fruste. Il est très vraisemblable que les stèles en pierre étaient plantées debout dans l'intérieur de la *maceria*, autour de l'autel, et que les ex-voto en marbre, plus fragiles, étaient adossés à une paroi, soit au mur d'enceinte, soit aux côtés de l'autel; peut-être aussi leur partie inférieure était enterrée.

Dans leur ensemble, les stèles en pierre ont un caractère différent des ex-voto en marbre; elles sont beaucoup moins ornées, et les représentations qu'elles portent sont presque toujours gravées au trait; lorsque, par exception, elles sont indiquées en relief, le relief en est à peine accentué. Ce sont des figures symboliques, analogues aux figures des stèles puniques dédiées à Tanit et à Baal-Hammon : disques, croissants, étoiles, palmes, caducées, beaucoup plus rarement la faucille et la harpè [2] : dans la mythologie figurée ces deux derniers symboles se rencontrent plus fréquemment sur les monuments gréco-romains que sur les monuments puniques ou néo-puniques. C'est presque toujours dans le fronton triangulaire, qui termine la stèle à sa partie supérieure, que sont représentés ces divers symboles,

1. Plusieurs débris assez considérables de plaques de marbre ont été retrouvés sans inscriptions ni bas-reliefs; mais, à la partie supérieure du fragment, on distinguait les pieds des animaux et la base du petit autel carré, qui sont ordinairement représentés au-dessous du texte. — 2. Pour éviter toute confusion, le mot faucille désignera l'instrument recourbé en forme de serpe — le terme harpè, le couteau allongé et droit avec une sorte de crochet près de la pointe.

quelquefois isolés, mais plus souvent disposés par groupes : l'étoile dans le croissant, le croissant entre deux palmes ou entre deux caducées, une palme dans le croissant renversé, le croissant entre deux étoiles. Parmi les ex-voto de cette catégorie, je signalerai tout particulièrement celui-ci : au-dessus de l'inscription, le groupe formé par la faucille, l'étoile et le croissant se succède dans cet ordre de haut en bas, la faucille étant le symbole du dieu Saturne, l'étoile et le croissant représentant les divinités du soleil et de la lune. C'est sous une forme purement symbolique le groupe des trois dieux que l'on retrouvera plus loin sur les stèles en marbre. Enfin, il faut rattacher à cette première série une stèle anépigraphe qui est de caractère évidemment punique ; sur une plaque de pierre très friable sont représentés au trait, de gauche à droite : le symbole que l'on est convenu d'appeler la figure de Tanit, une palme, et un vase à deux anses, analogue aux vases dessinés sur plusieurs stèles trouvées à Carthage. (*C. I. Sem.* Pl. XLIII, n° 187 ; Pl. XLVIII, n° 211 ; Pl. LIII, n° 323 ; Pl. LIV, n° 367.)

Le symbolisme a toujours été l'un des traits dominants de la religion phénicienne. En Phénicie, à Carthage et dans tous les pays où les marins de Tyr et de Sidon ont apporté leur culte, leurs superstitions, leurs habitudes, les monuments religieux ont un caractère symbolique. En Afrique, pendant la période impériale, ce symbolisme a peu à peu cédé la place à l'anthropomorphisme gréco-romain ; mais il s'en est conservé partout des traces. La série des stèles du Bou-Kourneïn date de la seconde moitié du IIe siècle de l'ère chrétienne ; dans son ensemble elle est romaine d'apparence ; mais les anciennes coutumes carthaginoises, importées de l'orient phénicien, peuvent encore y être reconnues. Il faut

remarquer que les stèles en pierre, d'un travail plus grossier et beaucoup moins ornées, devaient coûter moins cher que les plaques de marbre décorées de bas-reliefs ; ce sont donc les offrandes de la population rustique et pauvre, toujours plus fidèle au passé et plus attachée à ses vieilles traditions que les habitants des villes.

Les plaques de marbre sont plus nombreuses que les stèles en pierre. Aucune n'est sortie de terre absolument intacte ; mais parmi les fragments épigraphiques et anépigraphes que la fouille a exhumés, beaucoup sont importants pour l'étude archéologique de l'ensemble, parce qu'ils permettent de reconstituer, avec certitude, une stèle intacte, et parce que l'on y trouve, sous des formes diverses, les parties principales dont se composait la décoration de ces ex-voto. En général, chaque stèle, plus ou moins ornée, était divisée en trois tableaux se succèdant de haut en bas dans l'ordre suivant :

1° La représentation de la divinité [1] ;

2° L'inscription ;

3° La représentation du sacrifice, ou tout au moins des animaux sacrifiés à Saturne, un taureau et un bélier. Lorsque la scène de la libation n'est pas figurée sur la stèle, la présence d'un petit autel embrasé en est comme le symbole.

Mais souvent aux reliefs plus ou moins accentués qui constituent le principal ornement de la stèle, s'ajoute

1. Ce n'est pas sans raison que dans les monuments votifs, l'image du dieu est placée à la partie supérieure. L'attitude naturelle de l'homme qui prie ou qui fait un vœu est de lever les bras ; que sa conception de la divinité soit obscure et vague, ou qu'elle soit très nette, il est toujours porté à croire que le dieu dont il implore l'assistance ou qu'il remercie de sa protection habite le ciel. C'est là, je crois, une indication dont il faut toujours tenir compte lorsque l'on explique les symboles souvent peu clairs, épars sur beaucoup de stèles anépigraphes de l'Afrique romaine.

une décoration que l'on peut appeler architecturale. Dans ce cas, l'ex-voto reproduit en lignes très simples l'entrée d'un temple, un fronton soutenu par deux colonnes. En général, c'est dans l'intérieur et de chaque côté du fronton que se trouvent figurées les images dont l'ensemble représente la divinité; l'inscription est gravée entre les deux colonnes. Quelques stèles présentent une disposition particulière : ici, au-dessus du texte, on voit la partie inférieure de quatre colonnes, cannelées près de leur base et torses plus haut. L'artiste, ayant voulu figurer une façade de temple à quatre colonnes, a été obligé de reporter plus bas le cartouche destiné à recevoir l'inscription. Là, l'inscription est bien gravée entre deux colonnes, mais en outre dans un cartouche à queues d'aronde. Les colonnes qui ornent les stèles sont à fûts circulaires, cannelés ou torses. Dans plusieurs fragments d'une exécution plus soignée, l'on reconnaît même certains détails d'architecture : par exemple, une base ionique, un chapiteau du type dit numismatique réduit à ses lignes les plus simples, un chapiteau composite assez peu net, enfin un très curieux chapiteau rappelant les chapiteaux du fronton du quatrième temple du Capitole, que nous connaissons par un bas-relief antique. (Daremberg et Saglio, *D*re *des Antiquités*, CAPITOLIUM, p. 904, fig. 1150. Cf. AUDOLLENT, *Mélanges de l'École fr. de Rome*, 1889.)

Parfois, de tout l'ensemble architectural il n'est resté que le fronton : les colonnes ont disparu de chaque côté de l'inscription, et le haut de la stèle ressemble à un rectangle, divisé en trois parties par un triangle isocèle. Chacun des trois espaces ainsi déterminés est occupé par une figure : au centre Saturne, à gauche le Soleil ou Hélios, à droite la Lune ou Sélènè.

Ce n'est pas la première fois que ces divinités se trou-

vent ainsi groupées dans l'archéologie africaine. Plusieurs monuments inédits présentent à peu près la même disposition : l'un d'entre eux, qui est actuellement à Sétif, au Jardin d'Orléans, est un bas-relief très probablement votif, mais anépigraphe, divisé en quatre tableaux. Au sommet, dans un fronton, deux oiseaux de chaque côté d'une guirlande de forme circulaire ; au centre de la guirlande est un fruit (?), peut-être une tête de pavot. Ce fronton est supporté par quatre colonnes groupées deux à deux ; entre les deux groupes de colonnes, trois bustes vus de face : celui de gauche porte une couronne de rayons, celui de droite est surmonté d'un croissant dont les deux cornes se rejoignent presque. Au milieu, le troisième buste paraît couronné de fruits (grenades ou têtes de pavots). L'exécution est des plus mauvaises : les cheveux, comme les vêtements, sont représentés au moyen d'une série de traits parallèles. Au-dessous des trois bustes, le tableau principal représente, sous une arcade, dont le cintre est tout décoré de feuillage, un personnage vêtu debout, faisant une libation sur un autel carré ; enfin, à la partie inférieure du monument, deux taureaux se font face de chaque côté d'un socle qui paraît supporter le personnage vêtu du tableau précédent. Les trois bustes sont, suivant toute probabilité, les images grossières des trois divinités qui sont figurées sur les stèles du Bou-Kourneïn.

A Lambèse, une série de stèles et de fragments de stèles anépigraphes se rapproche aussi beaucoup de la série du Bou-Kourneïn par la disposition des trois bustes qui occupent le haut de chaque monument. Voici la description d'un des ex-voto les mieux conservés : la stèle représente l'entrée d'un temple ; dans le fronton se trouve le buste de Saturne voilé ; à gauche, un buste surmonté d'un croissant ; à droite. un autre buste cou-

ronné de rayons. Au-dessous du fronton, entre deux colonnes, un personnage vêtu debout fait une libation sur un petit autel circulaire à cannelures torses; à la partie inférieure de la stèle se trouve un bélier tourné vers la droite.

Enfin, les deux stèles découvertes à Gonnifida (près de Tébessa), et signalées par M. le Capitaine Farges (*Comptes rendus des Réunions de l'Académie d'Hippone*, 1888, p. IX), quoique très différentes des monuments précédents par l'ensemble de leur décoration et par les sujets représentés, peuvent cependant leur être comparées au point de vue spécial qui est ici traité. Sur l'une comme sur l'autre se retrouvent les deux bustes qui se font pendant, l'un surmonté d'un croissant, l'autre couronné de rayons.

Le groupement des trois divinités Saturne, Hélios et Sélènè, n'est donc pas un fait exceptionnel sur les monuments votifs d'Afrique, et spécialement sur les stèles consacrées à Saturne. Mais, jusqu'à présent, les représentations connues de cette triade étaient fort grossières et sans intérêt vraiment archéologique. Il serait puéril de vouloir attribuer une valeur artistique aux fragments du Bou-Kourneïn; néanmoins, il est possible d'y étudier les trois types de Saturne, d'Hélios et de Sélènè; les fabricants de stèles étaient sinon des artistes, du moins des ouvriers habiles et sachant manier le ciseau; l'on sent qu'on est tout près de Carthage.

Aucun des grands sculpteurs de l'époque classique n'a créé un type de Cronos; aucune image de ce dieu n'apparaît sur les vases peints de la même époque. (Baumeister, *Denkmäler des Klassischen Alterthums*, II, p. 798.)

C'est seulement à Alexandrie, pendant la période hellénistique, que Cronos ou Saturne fut représenté pour

la première fois dans une œuvre d'art. Un buste[1], un fragment de statue[2], et un groupe[3], conservés tous les trois au Musée du Vatican, sont les seuls monuments en ronde bosse qui nous aient transmis les traits de cette divinité. Quelques bas-reliefs, des peintures de Pompei et plusieurs monnaies reproduisent l'image de Saturne avec ses attributs. Les stèles du Bou-Kourneïn sont un document de plus pour l'étude du type artistique de ce dieu. Comme Poseidon-Neptune et comme Hadès-Pluton, Cronos-Saturne, en archéologie, procède de Zeus-Jupiter. La tête est conçue de la même façon : large et pleine plutôt qu'allongée et maigre, la figure est encadrée par les cheveux très abondants qui tombent en boucles ou en mèches ondulées de chaque côté du front, et par la barbe, fournie et souvent bouclée elle aussi. Le front est large et le nez droit; le dessin des lèvres, qui sont un peu fortes sans paraître trop charnues, est élégant et ferme. Tel est, dans ses principales lignes, le type conventionnel dont se dégagent les figures différentes de Jupiter, de Pluton, de Neptune et de Saturne. Les plus beaux bustes de Jupiter le représentent sous les traits d'un homme déjà mûr, dont le visage exprime la majesté sereine et puissante du maître des dieux, que ne trouble aucune passion. La physionomie de Saturne est tout autre : son visage est celui d'un vieillard; le front est plissé de plusieurs rides; les sourcils sont légèrement froncés; deux sillons profonds partant du coin de l'œil et de la narine traversent les joues; la base du nez est très large; la lèvre inférieure est un peu saillante. L'ensemble des traits est moins régulier; les formes sont plus tourmentées. Aussi l'expression du visage n'est-elle plus la sérénité majestueuse de Zeus, mais plutôt la

1. Helbig, *Führer*, etc., nº 237. — 2. Id. *Ibid.* nº 374. — 3. Clarac, III, pl. cccxcv, nº 660.

mélancolie sans douceur d'un vieillard morose, désagréable à tous ceux qui l'approchent. Ce n'est pourtant pas la divinité cruelle, à qui, d'après certaines traditions, l'on immolait des enfants : le Saturne du Bou-Kourneïn n'a point l'aspect dur et implacable d'Hadès. Il a une physionomie personnelle, différente de celle de Jupiter, de Neptune et de Pluton. En outre, ce qui le distingue, c'est le voile qui recouvre sa tête, voile dont on a bien des fois cherché la signification, sans arriver à une conclusion satisfaisante. Quoi qu'il en soit, à l'époque romaine, le type de Saturne était très nettement déterminé par quelques traits particuliers ; en Afrique, où le culte de cette divinité était si répandu, ce type était, sans doute, devenu rapidement populaire.

Sur les stèles du Bou-Kourneïn, le buste de Saturne est toujours accompagné de deux objets qui se font pendant : d'un côté une faucille ou une harpè, de l'autre une patère. Il est très vrai que la faucille et la harpè doivent être souvent considérées comme les attributs de Saturne, par exemple lorsque le dieu est représenté, comme sur les stèles trouvées dans les environs de Sétif, à Djemilah (Cuicul), à Mons, chez les Beni-Fuda (Novar), tenant la faucille ou la harpè dans l'une de ses mains. Mais ici le cas est différent : la faucille ou la harpè et la patère forment un groupe, et ce groupe se retrouve sur beaucoup d'autres monuments avec une signification certaine. Ce sont les deux principaux instruments du sacrifice, la patère symbolisant la libation, et la faucille ou la harpè l'immolation de la victime ou des victimes offertes au dieu.

Le dieu du soleil, Hélios, a été souvent représenté par les artistes soit sur des bas-reliefs, soit sur des vases peints[1]. C'est un jeune homme d'une beauté idéale, aux

1. Cf. Roscher, *Lexikon der Mythologie*, au mot *Hélios*.

traits réguliers, aux formes rondes, dont la tête est couronnée de rayons. Un manteau, qui flotte librement autour de son buste nu, est rattaché par un nœud sur son épaule droite. Tel est aussi le type que se sont efforcés de reproduire les ouvriers africains qui ont fabriqué les stèles retrouvées au Bou-Kourneïn. En général, Hélios est vu de profil, les cheveux tombant en deux longues ondulations bouclées de chaque côté de la figure ; une fois au moins, cependant, l'image du dieu est presque de face, rappelant un peu, par l'ensemble de la physionomie, certaines têtes d'Apollon. Il me paraît encore utile de signaler un type d'Hélios, tout à fait curieux parce qu'il me semble avoir un caractère local. Les cheveux sont courts : la tête est très large, les joues sont bien pleines; au lieu du manteau rattaché sur l'épaule, le dieu porte un vêtement enroulé autour du corps et couvrant le buste jusqu'au cou. Ce n'est plus alors le type idéal, créé par l'imagination poétique des artistes grecs : c'est une figure individuelle, copiée sur la nature, et ornée des attributs qui permettent d'y reconnaître le dieu du soleil.

Ces attributs sont : la couronne de rayons et le fouet. La couronne de rayons est le symbole de l'éclat du soleil ; elle a, dès le début de l'anthropomorphisme, caractérisé le dieu du jour, et sur maintes stèles néo-puniques d'Afrique[1] le soleil est représenté simplement par un disque radié. Le fouet rappelle une conception postérieure de cette divinité. Par les monuments comme par la littérature nous savons que les anciens aimaient à se figurer Hélios conduisant un char traîné par quatre coursiers étincelants; c'est comme conducteur de ce quadrige

1. Collection des stèles à Baal-Hammon, de Maktar. — Collection des stèles dites de la Manouba (Musée Alaoui, au Bardo, près de Tunis).

que le dieu tient un fouet de la main droite sur une peinture murale[1], et c'est pour la même raison que dans la série des ex-voto du Bou-Kourneïn, le fouet accompagne presque toujours l'image d'Hélios.

Le type artistique de Sélènè, la personnification de la lune, paraît s'être développé parallèlement à celui de Hélios[2]. Il a passé par les mêmes phases pour aboutir au même épanouissement. Sélènè est représentée sous les traits d'une femme jeune et belle, vêtue d'une ample tunique. Comme la beauté masculine d'Hélios, la beauté féminine de Sélènè est idéale et un peu vague : la déesse n'a ni le caractère voluptueux de Vénus, ni la physionomie sereine et majestueuse de Minerve, fille de Jupiter; ce n'est pas non plus comme Artémis une vierge chasseresse, vigoureuse et infatigable. On la reconnaît surtout aux attributs qui l'entourent. Le croissant, placé sur son front ou derrière sa tête, rappelle la forme la plus caractéristique de l'astre des nuits; la torche symbolise la lumière qu'il répand; le nimbe, qui semble voltiger autour de Sélènè, et qui a la forme d'un large voile flottant au-dessus de ses épaules, représente sans doute les nuages au milieu desquels la lune se glisse par les nuits un peu brumeuses. Sur les stèles du Bou-Kourneïn, Sélènè apparaît surtout avec le croissant et la torche, plus rarement entourée du nimbe. Elle est coiffée très simplement, à peu près comme Diane chasseresse, les cheveux ramenés en arrière et formant un chignon sur la nuque.

Hélios et Sélènè se font toujours pendant à droite et à gauche du buste de Saturne, mais ils ne se font pas face. Hélios a le visage tourné vers la droite, et Sélènè regarde du même côté. Comme, au moins sur une stèle, le soleil

1. Roscher, *Lexikon* au mot *Hélios*, pag. 2003. — 2. Roscher, *Ueber Selene und Verwandtes*, p. 20 sq.

émerge des flots de l'océan, figurés par une série d'ondulations parallèles, on peut croire que ce groupe représente le soleil se levant et la lune se couchant aux deux extrémités du bas-relief. Cette disposition se retrouvait sur d'autres monuments, par exemple sur les degrés du trône où Phidias avait placé son Jupiter Olympien (Pausanias, V, 11, 8) et sur le fronton ouest du Parthénon ; ces deux figures encadraient, pour ainsi dire, tout le reste du tableau, comme ici elles encadrent l'image de Saturne.

Les trois types de Saturne, d'Hélios et de Sélènè qui viennent d'être étudiés, sont également reproduits sur une mosaïque très intéressante, encore inédite, découverte en 1890 à Moghrane près Zaghouan (Tunisie), dans la propriété de M. Gustave Humbert[1]. « Le tableau que représente cette mosaïque se compose d'un hexagone divisé géométriquement en un assez grand nombre de compartiments formant zone autour d'une tête de Saturne. La première zone renferme les divinités des six autres planètes, qui font avec le compartiment central une représentation de la semaine.... Une dernière zone contient les signes du zodiaque[2] ». Saturne, au centre de la mosaïque, est figuré sous les traits d'un vieillard barbu, la tête couverte du voile, une faucille à la main. Le Soleil, divinité qui préside au dimanche, est un jeune homme couronné de rayons ayant le fouet pour attribut; la Lune, déesse du lundi, est une jeune femme nimbée. Il y a donc correspondance complète et presque identité entre les bas-reliefs des stèles votives du Bou-Kourneïn et les dessins de la mosaïque de Moghrane. Les trois types ainsi représentés étaient très répandus dans l'Afrique

1. Cette mosaïque, d'un très beau travail, a été transportée au Musée Alaoui (Tunis) par les soins de M. Pradère, conservateur de ce Musée. — 2. Compte rendu des fouilles exécutées en Tunisie pendant l'année 1890 (*Acad. des Inscr. et Belles Lettres*, 1890, p. 331).

romaine et tout le monde en comprenait le sens mythologique.

En résumé, si l'on compare les symboles d'origine punique avec les personnifications gréco-romaines de la divinité adorée au sommet du Bou-Kourneïn, on constate que Saturne, dans un cas comme dans l'autre, est associé au Soleil et à la Lune. Ce groupement des trois divinités n'est donc ni un caprice d'artiste, ni un simple motif de décoration ; il exprime une véritable conception religieuse apportée de l'Orient par les Phéniciens. Le Saturne africain n'est, en effet, ni le Cronos grec, dont le mythe avait quelque chose de sauvage et de mystérieux, ni le Saturnus de l'antique Latium, personnification de la vie agricole ; c'est le dieu de Tyr et de Sidon, dans ce qu'il a de plus compréhensif et en même temps de moins déterminé. Saturne ne correspond pas à tel ou tel des nombreux Baalim, Baal Melkarth, Baal Moloch, Baal Hammon, dont le culte s'est répandu à travers l'Occident ; c'est le Baal primitif, dont les autres dieux ou héros phéniciens se sont tous peu à peu dégagés, divinité souveraine que la Bible fait connaître comme un rival trop souvent préféré de Jéhovah. Mais, en Orient, le concept divin s'est de très bonne heure divisé : l'élément masculin et l'élément féminin se sont distingués l'un de l'autre. Baal et Tanit face de Baal, quoique presque toujours groupés ensemble, ont été conçus sous deux formes différentes : le disque du soleil est devenu le symbole de Baal, et le croissant de la lune celui de Tanit. Sur les stèles puniques et néo-puniques le disque et le croissant sont associés.

Cette double représentation de la puissance divine, de la force suprême qui domine et régit le monde, a passé très aisément dans l'anthropomorphisme gréco-romain. Les types d'Hélios et de Sélènè correspondaient exacte-

ment aux deux symboles du disque et du croissant. En même temps, les mythographes qui vivaient surtout en Orient et en Égypte, vers l'époque de l'ère chrétienne, identifièrent le Baal phénicien avec le Saturne du panthéon gréco-romain [1]. Le type artistique de Saturne existait déjà. Lors donc que dans l'Afrique du nord la civilisation romaine s'est substituée, au moins en apparence, à la civilisation orientale importée par Carthage, il s'est produit un double phénomène : d'une part Baal, prenant dans la langue latine le nom de Saturne, a été figuré sous les traits d'un personnage voilé ayant souvent comme attribut la faucille ou la harpè ; d'autre part, les deux symboles du soleil et de la lune, le disque et le croissant, se sont transformés en représentations anthropomorphiques : c'est alors qu'Hélios et Sélènè ont apparu sur les ex-voto populaires de l'Afrique romaine [2].

A la partie inférieure de la stèle, au-dessous de l'inscription, est représentée, avec plus ou moins de détails, l'offrande faite à la divinité par le dédicant. Les cérémonies habituelles du culte de Saturne en Afrique, à l'époque romaine, comprenaient deux actes différents : la libation proprement dite et le sacrifice des victimes. Sur deux ex-voto, dans lesquels les bas-reliefs de la partie inférieure sont assez bien conservés, l'on voit un

1. Pour l'identification de Saturne avec Baal, cf. les textes suivants des auteurs chrétiens : Théophile, évêque d'Antioche, *ad Autolycum* III, 29. — Saint Chrysostome, *in Psalmum C. V*, § 3 (in fine). — 2. Saturne n'est pas le seul dieu de l'antiquité qui soit figuré sur les monuments votifs entre les images du soleil et de la lune. Une autre grande divinité, d'origine orientale, Mithra jouit du même privilège. A la partie supérieure du tableau qui représente le sacrifice du taureau, Hélios et Sélènè apparaissent l'un à gauche, l'autre à droite. Il n'est pas utile d'insister sur cette analogie ; je ferai seulement remarquer que le Saturne d'Afrique est venu de l'Orient comme Mithra, et qu'il a, lui aussi, tous les caractères d'un dieu suprême.

personnage vêtu, debout auprès d'un petit autel carré embrasé, et versant sur le foyer les liqueurs ou les parfums dont la fumée odorante est destinée au dieu. Dans le champ sont figurés les deux animaux préférés de Saturne, le taureau et le bélier. Mais la scène n'est pas toujours aussi complète : plus souvent même, le taureau et le bélier sont seuls représentés de chaque côté d'un autel embrasé. Il n'y a, d'ailleurs, uniformité ni dans la disposition de ces différentes parties, ni dans la manière dont chacune d'elles est figurée. Le taureau et le bélier sont groupés de diverses façons. Quelquefois le taureau est *vittatus* ; en général, il est debout et s'avance près de l'autel : une fois au moins, peut-être deux, il est *procumbens*.

L'influence du rite gréco-romain se reconnaît dans cette partie de la stèle comme dans les représentations de la divinité. Sur les monuments puniques et néo-puniques, ce n'est jamais l'action même de l'offrande qui est figurée, ce sont les objets offerts à la divinité, et peut-être un symbole représentant l'action d'offrir[1]. Ici, au contraire, au moins sur quelques ex-voto, le drame lui-même apparaît. Le personnage qui fait la libation et le sacrifice n'est pas toujours représenté ; mais l'autel, c'est-à-dire le lieu précis où s'accomplira la cérémonie, est figuré. En bas comme en haut de la stèle, le symbolisme oriental a été remplacé par une conception artistique de la religion plus humaine, plus vivante, moins mystérieuse. Le plus grand nombre des stèles trouvées au sommet du Dj. Bou-Kourneïn a donc, en apparence, un caractère romain ; l'ancienne religion populaire des pays soumis à Carthage a modifié son aspect extérieur et s'est habillée à la romaine.

La collection d'ex-voto découverte en 1888 à Aïn-

1. Il est ici fait allusion à l'image connue sous le nom de Tanit, qui est peut-être simplement le symbole de la prière et de l'offrande.

Tounga se distingue par la grossièreté des figures et des symboles représentés. Les stèles de la région de Sétif (Sétif, Beni-Fuda, Mons, Djemilah) sont peut-être moins barbares ; mais l'exécution en est encore bien maladroite. La série du Bou-Kourneïn est la première où l'on puisse reconnaître la main d'ouvriers habiles et expérimentés. L'on a vu plus haut que les divers bas-reliefs qui ornaient chaque stèle n'étaient pas la reproduction d'un modèle uniforme; au point de vue technique, l'exécution est aussi très variée, et l'on peut passer, par une série de transitions presque insensibles, des représentations au trait gravées sur les stèles en pierre jusqu'aux reliefs très accentués de certains fragments.

Deux fragments importants, l'un qui donne la partie supérieure d'une stèle à peu près intacte et l'autre, où est représentée une scène de sacrifice, tiennent le milieu entre le simple dessin et le relief proprement dit. L'artisan n'a guère indiqué que les lignes extérieures et les arêtes vives ; il n'y a pas de modelé sauf peut-être dans la figure de Saturne et dans le vêtement du personnage qui fait la libation. Encore ce modelé très primitif est-il uniquement produit par quelques coups de ciseau plus profonds. D'autres fragments marquent un progrès. Les figures se détachent un peu du fond ; ce sont véritablement des bas-reliefs. Dans les types de Saturne, d'Hélios, de Sélènè, les formes sont déjà plus arrondies ; l'ouvrier a fait tous ses efforts pour reproduire la vie, et il y a parfois réussi. Les têtes de Saturne, de Sélènè sont modelées avec une certaine souplesse ; il n'y a point d'arêtes trop vives ; les jeux d'ombre et de lumière sont habilement ménagés. L'un des fragments les plus intéressants est celui qui représente un taureau et un bélier se faisant face de chaque côté d'un autel carré embrasé. Les deux animaux sont vraiment vivants ; leur pose est naturelle ; il

n'y a aucune raideur dans leurs corps. Or, si l'on examine de près ce bas-relief, on constate que ce modelé si juste a été obtenu par une série de coups de ciseau encore très visibles : par exemple, pour représenter la toison du bélier, l'ouvrier a criblé le corps de l'animal de traits larges et peu profonds. L'impression donnée est très nette, quoique le procédé employé ne soit nullement déguisé.

Enfin sur quelques débris et sur une stèle à peu près intacte les sujets représentés et les figures sont traités avec plus de liberté ; l'exécution en est plus finie. Il n'y a aucune raideur dans les formes ; tout y est arrondi. Les têtes des divinités et des dédicants sont traitées avec simplicité et vérité. Le travail des draperies est moins conventionnel ; l'on sent sous le vêtement les mouvements du corps.

Evidemment, si les bas-reliefs des stèles du Bou-Kourneïn sont d'une exécution plus soignée que les représentations des ex-voto d'Aïn-Tounga, cela tient au voisinage de la grande cité africaine, de Carthage. Là, plutôt que dans les villes de l'intérieur, pouvaient se trouver des ouvriers expérimentés, des artisans habiles, capables de travailler le marbre avec une certaine dextérité, et de copier fidèlement les types artistiques importés de Rome ou de la Grèce.

Étude épigraphique des stèles. — Les textes épigraphiques gravés sur les ex-voto se ressemblent, en général, par les formules, et ne diffèrent que par les noms des dédicants ou les dates de consécration. Formules, noms et dates seront étudiés ici dans l'ordre où ils se succèdent ordinairement : dédicace à la divinité — noms du dédicant — indications particulières — formule votive — date.

Le texte de la dédicace n'est pas toujours le même. Sous sa forme la plus simple, c'est *Saturno Augusto sacrum*. Parfois l'épithète *Augustus* est remplacée par un

terme plus caractéristique, *dominus* : *Saturno domino*. L'on trouve aussi *Saturno sancto*, et peut-être *Saturno Magno deo* ; cette expression existe du moins sous la forme *Sacerdos dei magni*.... MM. Berger et Cagnat ont montré très justement que le terme *dominus* était non pas la traduction du nom punique Baal, mais l'équivalent du mot *adôn*, seigneur, qui précède toujours le nom de Baal dans les stèles de Carthage et de Maktar. Cette opinion est confirmée ici par la présence de l'épithète *Balcaranensis*. Si le mot latin *dominus* n'était qu'une transcription de Baal, ce nom se trouverait redoublé sur un très grand nombre de stèles du Bou-Kourneïn. L'expression *Saturno Sancto* doit être rapprochée de la dédicace *Deo Sancto Frugifero*, de Serteï (*C. I. L.* VIII, 8826). *Deus Magnus* n'est qu'un synonyme de *dominus*.

Mais le Saturne adoré au sommet du Bou-Kourneïn a un nom particulier qui revient très fréquemment sur les ex-voto : il s'appele *Saturnus Balcaranensis*. Cette épithète se combine de diverses manières avec les autres parties de la dédicace : *Saturnus Augustus Balcaranensis* ou *Saturnus Balcaranensis Augustus* ; *Saturnus Dominus Balcaranensis Augustus* ; *Deus Magnus Balcaranensis*. L'orthographe du mot varie : *Balcaranensis* ou *Balcaranesis* est la forme la plus usitée ; mais on rencontre *Balcharanensis* et *Balkharanensis*. Ce qui prouve combien ce surnom était connu des fidèles, c'est qu'il est plusieurs fois abrégé en une seule lettre B, dans la formule S B A S : *Saturno Balcaranensi Augusto Sacrum*.

Le mot *Balcaranensis* est un mot punique latinisé. Ce phénomène de transformation a été déjà observé en Afrique. M. Philippe Berger a bien voulu m'aider de ses conseils pour expliquer ce mot nouveau. *Balcaranensis*, dont le radical est évidemment *Balcaran*, ne serait autre chose que la transcription latine du composé phénicien

Baal Qarnaïm : la terminaison *im* étant dans les langues sémitiques la marque du pluriel, il reste comme radical *Baal Qarn*(*a*), et sous sa forme complète le mot signifie le Baal aux deux cornes, ou le Baal des deux cornes. Les deux sens sont très différents. Si l'on adopte la signification de Baal aux deux cornes, si l'on veut reconnaître dans l'épithète *Balcaranensis* un caractère personnel, le Saturne du Dj. Bou-Kourneïn rappellerait alors le Jupiter Ammon, *corniger Ammon* ; dans ce cas, il devrait comme lui être représenté avec deux cornes (Voir Overbeck, *Kunstmythologie*, Atlas, Pl. III). Il n'en est rien, et il paraît difficile de croire que le type archéologique de Saturne n'eût pas été modifié par cette conception toute particulière de la divinité.

L'on sait que le Baal phénicien prenait souvent le nom des sanctuaires où il était adoré [1], et spécialement des sommets sur lesquels on célébrait son culte : Baal-Liban, Baal-Hermon sont les exemples les plus frappants de ce phénomène. D'autre part, la montagne sur laquelle se trouvait le sanctuaire de Saturnus Balcaranensis porte actuellement le nom de Dj. Bou-Kourneïn, qui signifie en arabe moderne : la Montagne des deux cornes. Cette dénomination est justifiée par la forme même du massif [2]. Il y a évidemment relation entre le nom du dieu dans l'antiquité et le nom actuel de la montagne. Il semble donc tout à fait légitime de supposer : 1° qu'à l'époque punique, la montagne dont la double pointe se dresse au fond du golfe de Carthage portait déjà le nom de Montagne des deux Cornes ; 2° que le dieu adoré sur le sommet occidental de la double pointe avait pris comme épithète le nom même de la montagne. En phénicien Baal-Qarnaïm, en latin Balcaranensis signifient donc le Baal de la Mon-

1. Movers, *Religion des Phéniciens*, p. 175 et 668. — *Corp. Inscr. Semit.* I. p. 26. — 2. Voir plus haut, p. 248.

tagne des deux cornes, comme Baal-Liban signifie le Baal adoré sur le M[t] Liban. L'épithète de Saturne est une épithète géographique, locale.

En même temps ce nom de Balcaranensis confirme une hypothèse, très vraisemblable, d'ailleurs, et généralement adoptée par les savants, de MM. Ph. Berger et Cagnat, qui ont identifié le Saturne latin d'Afrique au Baal carthaginois. Cette opinion est maintenant un fait démontré par toute une série de documents épigraphiques.

La collection des stèles du Bou-Kourneïn, beaucoup moins bien conservée que l'ensemble des ex-voto trouvés à Aïn-Tounga, ne fournit pas une liste aussi complète de noms ; elle est moins intéressante pour l'étude de l'onomastique africaine sous l'Empire romain. Voici les gentilices dont la lecture est certaine :

Annaeus	*Julius*	*Pinarius*
Annius	*Lollius*	*Pontienus*
Antonius	*Lucceius*	*Pontius*
Aurelius	*Man(i)lius*	*Popilius*
Avadius	*Marius*	*Saenius*
Caecilius	*Modius*	*Sallustius*
Caecius	*Mucius*	*Salonius*
Canneius	*Munatius*	*Saturnius*
Cassius	*Murius*	*Selicius*
Ceionius	*Naevius*	*Sempronius*
Claudius	*Nonius*	*Servilius*
Cossinius	*Novius*	*Sextilius*
Flavius	*Occius*	*Stlaccius*
Gargilius	*Octavius*	*Valerius*

D'autres gentilices ont pu être restitués, mais paraissent moins certains ; ce sont :

Crep]erei[us	*Pu[llaenius]*	*Vet[tius]*
Pom[ponius]	*Ter[entius]*	

Enfin, je signale trois noms qui occupent sur des fragments d'inscriptions la place du gentilice : *Q. Bar[barus*, *C. Icel[us]*, *P. Afri[canus]*.

La plupart de ces noms ne donnent lieu à aucune remarque particulière. Il en est à peine quelques-uns qui méritent une mention spéciale.

Avadius n'a encore été rencontré sur aucun texte. La lecture n'en est pas douteuse. Peut-être y a-t-il un rapprochement à faire entre ce gentilice africain et un nom relevé sur quelques inscriptions libyques et transcrit par M. Halévy *Aoudiba*[1]. La première partie du mot *Aoud(iba)* peut avoir donné en latin *Avad(ius)*. — Le gentilice *Caecius* n'est connu que par très peu de documents épigraphiques. — *Occius* n'a été jusqu'à présent, à ma connaissance, relevé en Afrique que sur de rares inscriptions : entre autres sur une épitaphe du Hammam-Guergour, près de Sétif (*Mélanges de l'École française de Rome*, 1891, p. 419, n° 4), et sur un texte encore inédit, provenant d'Okseïba, à l'ouest de Souk-Ahras, que M. Gsell, qui l'a découvert, a bien voulu me communiquer. — *Pontienus* n'est peut-être qu'une faute du lapicide pour *Pontenius* (*C. I. L.* VIII, 4366) ou *Pontennius* (Id., 2618, 6, 24). — *Saturnius* est excessivement rare comme gentilice, mais le cognomen *Saturninus* est un des plus répandus dans l'Afrique romaine. — *Selicius* est inconnu ; c'est sans doute le même nom que *Seltius* (*C. I. L.* VIII, 4970) ou que *Sellesius* (Id., *ibid.*, 7721). — Le gentilice *Stlaccius* n'a été rencontré en Afrique que sur une inscription de Tabarka. (*C. I. L.* VIII, *Suppl.* n° 17373.)

Le nombre des surnoms intacts ou d'une restitution à

1. Halévy, *Études berbères*, 1re partie, nos 71, 112, 115.

peu près certaine est encore moindre que celui des gentilices. En voici la liste :

Asellus	*Fortunatus*	*Quintus*
Barbarus	*Gallicus*	*Restutus*
Clemens	*Macrinus*	*Samardacus*
Communis	*Macrinus*	*Saturninus*
Egregius	*Odulo*	*Secundianus*
Extricatus	*Pardalus*	*Sextianus*
Faustinus	*Primus*	*Splendor*
Felix	*Pudens*	*Valerianus*
Fidus	*Quadratus*	*Vitalis*

D'autres *cognomina* ont pu être restitués avec beaucoup de probabilité :

Asclepius ou *Asclepiades*	*Ingenuus*
Augurinus	*Sabinus*
Crescens	*Tullianus*
Datus	*Victor*
Hammonius ou *Ammonius*	

Les surnoms les plus fréquents sont *Felix*, *Fortunatus* et *Saturninus* ; ce sont, en effet, les plus répandus dans les provinces romaines de l'Afrique. Parmi les autres j'attirerai l'attention sur *Asellus*, *Pardalus*, *Samardacus* et *Splendor*, très rares jusqu'à présent et qui paraissent être des surnoms populaires ou des sobriquets. *Asellus*, petit âne, s'est rencontré sur quelques épitaphes chrétiennes des premiers temps (voir de Vit, Onomasticon) — *Pardalus*, qui est la traduction littérale du grec Πάρδαλος (Pape, *Dictionnaire des Noms propres grecs*) n'a été relevé que sur un seul texte d'Afrique[1]. —

1. *C. I. L.* VIII, 1266. Ce texte est fort curieux. C'est une épitaphe qui débute ainsi : *D(is) m(anibus) s(acrum). Gyddem Saturi Pardali.* Elle a été relevée non loin de Tunis par Jean Pagni, médecin pisan qu'envoyaient en Tunisie vers 1666 et 1667 les Médicis

Samardacus est un sobriquet analogue à Asellus ; il n'était guère connu, jusqu'à présent, que comme adjectif ou nom commun. D'après l'opinion la plus vraisemblable, ce serait un mot d'origine orientale, peut-être hébraïque, signifiant : fourbe, imposteur ; transcrit d'abord en grec sous la forme σαμάρδακος, il serait devenu en latin *Samardacus*[1]. — Quant à *Splendor*, il doit être rangé dans la même catégorie que les noms de qualités fréquents dans les épitaphes chrétiennes. Parmi les noms de ce genre relevés sur les tombes de Tabarka, je citerai : *Abundantia*, *Ilaritas*, *Felicitas*, *Bonitas*. Le cognomen *Splendor* n'a pas encore été trouvé en Afrique ; mais une inscription de Tébessa (*C. I. L.* VIII, 2035) fait connaître le diminutif *Splendonilla*.

La série du Bou-Kourneïn ne comprenant qu'un nombre assez restreint de stèles intactes, on y trouve fort peu de noms complets. Néanmoins, l'étude de ces noms prouve que presque tous les dédicants avaient un prénom, un gentilice et un surnom : par exemple *M. Ceionius Valerianus*, *Q. Gargilius Asellus*, *L. Pontius Faustinus*, *C. Popilius Vitalis*. Un seul dédicant a deux surnoms : *L. Sextilius Communis Egregius*. Trois paraissent n'avoir point de prénom : *Octavius Ma...*, *Stlaccius* et *Pontienus Samardacus*. Mais ce qu'il est plus important de remarquer, c'est que sur aucun texte complet la filiation ni la tribu ne sont indiquées, et que ces deux éléments de l'onomastique romaine font également défaut dans les inscriptions moins bien conservées. Or, d'après les dates données par plusieurs stèles, toute la série de ces ex-voto remonte à la fin du second siècle ou aux

de Florence. *Gyddem* est un nom indigène ; *Saturus* est d'une origine latine très ancienne ; *Pardalus* est la traduction d'un nom grec et a dû être importé en Occident par un esclave ou un affranchi venu d'Orient. — 1. De Vit, *Lexicon* au mot *Samardacus*.

premières années du IIIe siècle, c'est-à-dire est antérieure au règne de Caracalla.

Ainsi, d'une part, il y a très peu de noms indigènes soit parmi les gentilices, soit parmi les surnoms, et presque tous les dédicants ont à la fois un prénom, un gentilice, un surnom ; j'en conclus que les fidèles du dieu Saturne étaient romanisés au moins à la surface, et qu'ils avaient abandonné l'onomastique ancienne de leur race, caractérisée par un seul nom suivi du nom du père au génitif, comme, sous la forme encore indigène, *Masul Masucis f.* (Éph. Épig. VII, 37-43), ou, sous une forme déjà latinisée, *Gadaeus Felicis f.* (*C. I. L.* VIII, 793). Mais d'autre part, ce qui prouve qu'ils n'étaient ni des citoyens romains immigrés, ni des indigènes ayant obtenu la *civitas romana*, c'est qu'ils n'étaient inscrits dans aucune tribu. Ce sont tous, autant que l'on peut en juger dans l'état de conservation des documents, des indigènes romanisés. L'étude de la série d'Aïn-Tounga conduit à la même conclusion ; mais là il est resté beaucoup plus de traces de l'onomastique indigène. La cité de Thignica, étant plus éloignée de la côte et surtout de Carthage que le sanctuaire de Saturnus Balcaranensis, avait beaucoup moins subi l'influence romaine.

Au Bou-Kourneïn comme à Aïn-Tounga, il y a beaucoup de prêtres parmi les dédicants. Il est inutile de traiter ici de nouveau la question des *Sacerdotes Saturni* ; MM. Berger et Cagnat ont montré qu'elle n'était pas encore résolue, et les documents nouveaux réunis dans cet article n'ajoutent rien de certain à ce que l'on savait déjà. Je signalerai seulement deux textes, malheureusement trop mutilés pour qu'on puisse en tirer une véritable conclusion, *Saturno Balcaranesi Aug. sac. Sacer*....., et : [*Saturno Balcara*]*nes*[*i sacrum*] *Sacer*..... On peut être tenté de croire que ces deux inscriptions étaient gravées

sur des ex-voto collectifs, offerts par plusieurs prêtres, ou même par un collège sacerdotal. Un texte connu depuis très longtemps, et qui a été trouvé au pied même du Bou-Kourneïn, mentionne un fait analogue (*C. I. L.* VIII, 998 : *L. Ceionius Victor epistylium s(ua) p(ecunia) exornavit, idemque dedicavit, et cum sacerdotibus in sumptum contulit*) (1). Mais d'autre part le cognomen *Sacerdos* existait ; il a été relevé sur quelques inscriptions d'Afrique, et les deux stèles en question ont peut-être été dédiées tout simplement par deux fidèles qui portaient ce surnom. Toutefois, la place même du mot *Sacerdos* ou *Sacerdotes* dans les deux documents autorise à ne pas admettre sans réserve cette dernière hypothèse. — La formule *ob sacerdotium* est très rare. — Trois fois le dédicant a mentionné qu'il avait été averti par un songe ; il faut rapprocher cette expression *viso admonitus*, d'autres expressions analogues déjà rencontrées sur les inscriptions votives : *numine ipso dictante* (*C. I. L.* VIII, 9796) ; *monitus sacra religione* (Id. 8826) ; *ex praecepto numinis* (Id. 8433, 9650) ; *somno admonitus* (Id. 8201).

En général, la formule votive est : *votum solvit libens animo*. Les dates inscrites sur les stèles se rapportent presque toutes à la seconde moitié du IIe siècle de l'ère chrétienne : les deux extrêmes sont : 139 (n° 42) et 221 (n° 31). Les stèles du Bou-Kourneïn ne sont pas les seuls monuments votifs dédiés à Saturne, qui soient ainsi datés. Sur plusieurs ex-voto trouvés à Sétif ou dans les environs, l'année de l'ère provinciale est indiquée : à Sétif, *C. I. L.* VIII, 8449 : 170 + 39 = 209 ; Id. 8460 : 207 + 39 = 246 ; — à Novar (Beni-Fuda). Éph. Épigr., V, 934 : Ides de novembre 198 + 39 = 237 ; Id. VII, 470 : 4e jour avant les Kalendes de janvier 183 + 39 = 222 ;

1. Voir aussi *C. I. L.* VIII, 8711.

deux stèles inédites [1] relevées par moi au mois de mai 1891, ides de juin 233 + 39 = 272; 11[e] jour avant les Kalendes de mars 225 + 39 = 264. Deux autres stèles, de Sétif (*C. I. L.* VIII, 8458) et de Zaraï (Id. 4512), ont été dédiées sous le consulat d'Orfitus et de Priscus, en l'an 149. En Tunisie, une dédicace à Saturne est datée approximativement par le nom de l'empereur Septime Sévère (Éph. Épigr. VII, 226); un monument analogue de la même époque a été trouvé près de Khenchela (Mascula) (Éph. Épigr. VII, 739). Mais dans aucun de ces endroits n'a été exhumée une série de stèles comparable pour le nombre aux deux ensembles d'Aïn-Tounga et du Bou-Kourneïn. Tous ces monuments ont été découverts un peu au hasard sans qu'une fouille méthodique ait été entreprise. Il serait donc téméraire de vouloir tirer de ces quelques dates éparses une conclusion générale. On peut toutefois constater que le culte de Saturne a été en honneur pendant la plus grande partie du III[e] siècle.

Les stèles d'Aïn-Tounga ne sont pas datées. D'après l'onomastique, d'après la paléographie des inscriptions, et d'après ce que l'on sait du développement municipal de Thignica, MM. Berger et Cagnat ont jugé que cette série devait remonter à la première moitié du III[e] siècle. La collection du Bou-Kourneïn est, dans son ensemble, antérieure d'environ cinquante ans.

Il est tout à fait digne de remarque qu'elle soit ainsi limitée au point de vue chronologique. Le sanctuaire de Saturnus Balcaranensis existait certainement avant

1. Ces deux textes viennent d'être publiés par M. Poulle, *Notices et Mémoires de la Société archéologique de Constantine*, 1890-91, p. 380-381, n[os] 69 et 79; M. Poulle lit au n° 70 AP CCXXIII; j'ai lu sur la pierre AP CCXXXIII. En tout cas, la variante n'a pas grande importance.

l'année 139 de l'ère chrétienne, puisque le nom même du dieu est un nom punique. On peut expliquer assez aisément pourquoi les stèles plus anciennes ont disparu. Le nombre des dédicants paraît avoir été considérable. D'année en année, les ex-voto s'accumulaient autour de l'autel et dans l'intérieur de l'enceinte consacrée. Il fallait faire de la place aux nouveaux venus. Les stèles les plus anciennes étaient sans doute enlevées au fur et à mesure des nécessités. Etaient-elles détruites? On l'ignore. Il est arrivé certainement qu'on a gravé un texte nouveau sur le revers d'une plaque de marbre ou d'une stèle en pierre qui avait déjà servi. Trois fragments m'en donnent la preuve. Ils sont à deux faces: pour deux d'entre eux au moins le doute n'est pas possible; les monuments dont ils faisaient partie ont été employés deux fois. Cet exemple tout particulier nous prouve que les ex-voto n'étaient pas éternellement conservés dans le sanctuaire, et que les plus anciens disparaissaient d'une manière ou d'une autre, lorsqu'on avait besoin de place pour en installer de nouveaux. Mais alors, puisque l'ensemble des stèles découvertes au sommet du Bou-Kourneïn date de la seconde moitié du IIe siècle et des premières années du IIIe, il faut admettre qu'après cette époque le sanctuaire de la grande divinité africaine a été abandonné et que le culte de Saturne est tombé en discrédit dans les environs de la montagne. Cette décadence de l'antique religion ne peut être attribuée qu'au développement du christianisme. Le IIIe siècle semble avoir été pour la foi nouvelle la période de grande extension à Carthage et dans toute la région voisine. C'est alors que Tertullien écrit ses nombreux traités et multiplie ses attaques contre le paganisme: il meurt en 245. Trois ans plus tard, Cyprien devient évêque de Carthage, et en 255 il réunit autour de lui un certain nombre d'évêques

africains, pour prendre leur avis sur la question du baptême. Parmi ces évêques sont nommés Felix *ab Uthina*; Faustus *a Timida Regia*; Secundinus *a Carpis*; et Junius *a Neapoli*. Or, Uthina (Oudna) et Timida Regia étaient situés dans la grande plaine que traverse le cours inférieur de l'O. Miliane, et que le Bou-Kourneïn domine à son extrémité nord-est; Carpi se retrouve à El-Mraïssa, sur la côte occidentale de la péninsule du Cap Bon, et Neapolis (auj. Nabeul) est un peu plus loin, sur le bord du golfe d'Hammamet. Il y avait donc, dans tout le pays voisin du Bou-Kourneïn, des communautés chrétiennes constituées au milieu du IIIe siècle; les adeptes du christianisme y étaient nombreux; comme ils se recrutaient principalement dans la classe pauvre et parmi les indigènes, il faut admettre que tout chrétien de plus était un fidèle de moins pour l'ancien Baal romanisé sous le nom de Saturne. C'est, par conséquent, vers les années 220 ou 230 que la religion païenne commença à déchoir; les habitants des villes et des agglomérations rurales ne firent plus l'ascension de la Montagne des deux Cornes et le sanctuaire de la divinité fut abandonné.

Il semble que le règne de Septime Sévère ait été la dernière période de prospérité du culte de Saturne en ce lieu. De cette époque l'on a peu de dates consulaires; mais le seul texte où se trouve la formule *Pro salute Imperatoris*, se rapporte précisément à cet empereur[1]. Une cérémonie probablement officielle fut alors célébrée en l'honneur de Septime Sévère; un sacrifice fut offert au grand dieu païen de l'Afrique; peut-être l'autel fut-il reconstruit.

Parmi les textes datés, il en est plusieurs sur lesquels le mois et même le jour exact sont indiqués. Il ne semble

1. Comparer avec les inscriptions suivantes : *Académie d'Hippone, Comptes Rendus*, 1888, p. XCVI; *Eph. Epigr.* VII, 226, 739.

pas que le culte de Saturne fût célébré à une époque de l'année plutôt qu'à une autre; des ex-voto ont été consacrés aux mois d'avril, de mai, de juin, de juillet, de septembre, d'octobre, de novembre, de décembre, et peut-être au mois de février. Il n'y avait pas non plus dans le mois de jour spécial pour l'accomplissement des rites; les trois parties du mois se trouvent mentionnées : avant les nones — avant les ides — avant les kalendes.

Outre les ex-voto, en quelque sorte individuels, la fouille du Bou-Kourneïn a mis au jour plusieurs débris, malheureusement trop fragmentaires, d'un ou de deux monuments collectifs. Ces textes épigraphiques, si incomplets qu'ils soient, prouvent qu'un collège, public ou privé, avait fait placer dans le sanctuaire de Saturnus Balcaranensis une plaque de marbre rappelant sans doute l'accomplissement d'un vœu, et sur laquelle étaient gravés les noms de tous les membres du collège. C'est le seul document de ce genre que l'Afrique ait jusqu'à présent fourni.

IV

« La stèle ne constituait pas à elle seule l'offrande, elle ne devait être, le plus souvent du moins, que le monument durable d'un sacrifice fait en accomplissement d'un vœu[1]. » Cette opinion, très vraisemblable pour la collection d'Aïn-Tounga, est en quelque sorte matériellement démontrée pour la série du Bou-Kourneïn par la présence de l'autel dont les fondations ont été décrites plus haut. Il est certain que des sacrifices étaient offerts sur cet autel; la scène du sacrifice où les animaux sacrifiés sont figurés sur la plupart des ex-voto, et il n'est

1. Berger et Cagnat, *ouvr. cité*, p. 257.

guère probable que l'image du sacrifice ait suppléé à l'acte lui-même. Or, l'on sait, et les représentations étudiées ici le confirment, que l'on sacrifiait à Saturne, soit un taureau, soit un bélier, soit à la fois un taureau et un bélier. Une telle offrande était fort coûteuse, et il paraît difficile d'admettre que tous les habitants du pays fussent assez riches pour sacrifier habituellement à Saturne un taureau ou un bélier, à plus forte raison les deux animaux ensemble. Je croirais plus volontiers qu'un pareil sacrifice n'était offert que dans des circonstances un peu exceptionnelles, par exemple en accomplissement d'un vœu important, ou lorsqu'un prêtre voulait remercier la divinité du sacerdoce qu'il avait obtenu, ou lorsque la cérémonie était célébrée en l'honneur d'un empereur, ou encore lorsque la dépense était supportée par une collectivité assez nombreuse.

Lés stèles d'Aïn-Tounga ont fait connaître plusieurs autres offrandes, que l'on peut désigner par le nom général de fruits de la terre : des grappes de raisin, des grenades, des gâteaux de formes diverses qu'il est juste de considérer comme représentant le blé. Sur les ex-voto du Bou-Kourneïn aucun objet analogue n'est figuré ; mais autour de l'autel ont été trouvés quelques vases en terre cuite à peu près intacts et un nombre considérable de débris de poterie. Il semble donc certain que les fidèles de Saturnus Balcaranensis lui apportaient dans les patères des offrandes modestes, fruits, gâteaux, liquides, comme le vin et l'huile, et qu'ils les déposaient dans le sanctuaire du dieu. Ce qui prouve, d'ailleurs, que ces poteries avec leur contenu étaient donnés par la partie pauvre de la population, c'est qu'elles sont fort grossières. C'est à peine si j'ai retrouvé quelques fragments avec des dessins en creux, représentant des palmes, des cercles concentriques ou des rangées de points ; un seul débris

est décoré d'un feuillage en relief. Parmi les objets en terre cuite recueillis à peu près intacts, il me paraît utile de mentionner :

1° Une collection assez nombreuse de petits unguentaria cylindriques ou pointus, mesurant tout au plus 0m,15 de long. La partie inférieure est pleine; en haut seulement une cavité peu profonde est creusée dans la terre cuite; elle était destinée, sans doute, à recevoir quelques gouttes de parfum;

2° Une grande patera assez endommagée, mais dont on peut reconnaître encore les dimensions : le diamètre atteint environ 0m,30, et la profondeur 0m,10;

3° Un pot de forme cylindrique fermé par un couvercle plat s'adaptant exactement à la partie supérieure. Ce vase a été trouvé absolument intact et fermé. La pioche de l'ouvrier a fait sauter quelques éclats insignifiants du couvercle. A l'intérieur se trouvaient de petits ossements blanchis, qui, suivant toute apparence, sont les restes du corps d'un oiseau. Ce vase est actuellement au Musée du Bardo, où il est scrupuleusement conservé dans l'état même où il était lorsqu'il est sorti de terre.

Enfin plus de soixante lampes en terre cuite ont été trouvées éparses dans le voisinage de l'autel; 23 d'entre elles étaient sans décoration, et aucun nom de potier n'était inscrit au revers. Voici l'inventaire des lampes à sujet ou signées :

1. Lampe à anse (brisée); bec arrondi; terre rougeâtre Rv/. Marque COPPRES (*C. Oppius Restutus*).

2. Lampe à anse; bec arrondi, terre cuite sans couverte. Brisée sur le côté. Rv/. Marque : Dernières lettres d'un nom illisible.

3. Lampe à anse; bec arrondi; couverte brune. Deux guirlandes réunies par un mascaron.

4. Lampe à anse; bec arrondi; couverte brun violet.

Au centre, guirlande en feuilles de chêne. Rv/. Marque : nom illisible.

5. Lampe à anse ; bec arrondi ; terre rouge. Au centre : tête de femme casquée (Minerve?) tournée vers la droite.

6-7. Lampe à anse; bec arrondi; couverte brun jaune. Rv/. Marque : SEXLUCE (*Sex*[*tus*] *Luc*(*c*)*eius*). — Un autre exemplaire en terre jaunâtre.

8. Lampe à anse (brisée); bec arrondi; terre rouge. Le centre est très endommagé : on y distingue encore la partie supérieure d'un masque de théâtre. Rv/. Marque : LMVNPHILE (*L. Munatius Philemon*).

9. Lampe à anse (brisée); bec arrondi; terre rouge. Deux palmes réunies, ou un torques (?). Rv/. Marque : LSEMHA.... (*L. Sempronius*...?).

10. Lampe à anse ; bec brisé ; terre jaunâtre sans couverte. Deux feuilles de chêne parallèles.

11. Lampe à anse; bec arrondi; terre rouge brun. Au centre, bouton côtelé; autour, rangée de stries parallèles convergentes; puis encadrement de feuillage.

12. Lampe à anse; bec arrondi: terre rougeâtre. Un torques.

13. Lampe à anse; bec arrondi; terre rouge. Au centre, sujet peu distinct : deux palmes ou deux feuilles.

14. Lampe à anse; bec arrondi ; couverte rouge-brun. Au centre, aigle les ailes éployées.

15. Lampe à anse; bec arrondi (brisé) ; terre rouge-foncé. Au centre, lion (?) galopant à gauche.

16. Lampe à anse; bec arrondi; terre rouge. Au centre, l'étoile et le croissant.

17. Lampe à anse ; bec arrondi (brisé); terre rouge. Couronne en feuilles de chêne. Rv/. Marque : COPPIRES (*C. Oppius Restutus*).

18. Lampe à anse (brisée) ; bec arrondi; terre grise. Un torques.

19. Lampe à anse; bec arrondi; terre rouge : Au centre, sujet indistinct.

20. Lampe à anse; bec arrondi; terre jaunâtre. Au centre, Isis tournée vers la droite, avec une fleur de lotus sur la tête.

21. Lampe à anse (brisée); bec arrondi; terre rouge. Au centre, un gladiateur debout, tenant son bouclier du bras gauche. Rv/. Marque : nom illisible.

22. Lampe à anse; bec arrondi; terre brune. Encadrement de pampres : au centre, lion bondissant sur la croupe d'un âne qui passe à droite.

23. Lampe à anse (brisée); bec orné; terre rouge. Encadrement de pampres : au centre, dans un torques, deux amours jouant ensemble.

24. Lampe à anse: bec arrondi (brisé); terre noirâtre. Au centre, danseur nu, paraissant agiter un crotale. Rv/. Entre deux petits cercles gravés en creux l'un au-dessus, l'autre au-dessous : L PEDISEC (*L. Pedisequus* ou *L. Pedius Secundus*).

25. Lampe à manche de forme triangulaire; deux becs arrondis et ornés. — Couverte brun rouge. Sur le manche triangulaire, une palmette : au centre, une couronne de chêne.

26-30. Cinq lampes ou fragments de lampes comme la précédente. Au centre, sujet identique : Deux serpents, enroulés chacun autour d'un tronc d'arbre, et avançant l'un en face de l'autre leur tête au-dessus d'un autel embrasé. Les manches sont tous ornés d'une palmette : parfois à la partie inférieure on distingue deux dauphins affrontés. Au revers de l'une des lampes, la marque CCLOSVC (*C. Clodius Successus*).

31-33. Trois manches de forme triangulaire, provenant de lampes analogues aux précédentes. Leur décoration générale représente une palmette : au revers de l'un

d'entre eux, une marque : LVSEMPRONI (*Lucius Sempronius*).

34. Manche de lampe en forme de croissant.

35. Lampe brisée en plusieurs morceaux. Au centre, guirlande de feuilles de chêne.

36-37. Deux fragments de lampes à anse ; terre grise sans couverte. Même sujet : au centre, l'étoile et le croissant.

38. Fragment de lampe, à couverte rouge-vif : tête de taureau vue de face.

39. Fragment d'une lampe à couverte brune. Au centre deux bustes vus de profil, d'un modelé peu net. Sans doute Baal et Tanit — ou Sérapis et Isis — en tout cas le groupe mythologique bien connu du dieu barbu et chevelu, coiffé du modius, et de la déesse qui l'accompagne.

40. Fragment de lampe ; terre rouge sans couverte. Au centre, l'Amour tirant de l'arc contre un serpent enroulé autour d'un arbre.

41. Fragment de lampe ; terre grise sans couverte. Rv/. Marque, gravée à la pointe dans la terre non cuite : AVGE/NDVS (*Augendus*).

42. Fragment d'une lampe à anse ; terre brun rouge. Au centre, personnage nu assis appuyé de la main gauche sur un bâton, et de la main droite tendue portant un objet indistinct.

43. Fragment de lampe ; terre grise noirâtre. Au centre, Léda nue et debout, caressée par le cygne.

Comme il n'y a encore ni un *Corpus* proprement dit, ni même un simple inventaire des lampes connues, de leurs sujets et des noms de potiers qui y sont gravés, il est assez difficile de dire si tel ou tel des objets décrits dans la liste ci-dessus est inédit. Il est très probable toutefois qu'aucun d'entre eux n'est absolument nouveau.

Bien souvent déjà, en Afrique du moins, l'on a relevé sur des lampes l'image d'Isis avec la fleur de lotus, le couple mythologique de Sérapis et d'Isis, le groupe de l'étoile et du croissant, l'union du cygne et de Léda, les scènes où les Amours jouent le principal rôle, le gladiateur debout, le lion et l'âne, etc., etc. Parmi les noms de potiers, *C. Oppius Restutus* et *C. Clodius Successus* paraissent être les plus fréquents dans l'Afrique romaine.

Les lampes à deux becs et à manche triangulaire, quoique beaucoup plus rares que les autres, sont néanmoins connues. En Tunisie, le R. P. Delattre avait déjà trouvé deux ou trois manches triangulaires; mais je n'ai vu aucune lampe de ce genre intacte au Musée de Saint-Louis de Carthage. Le musée du Bardo ne possédait également que deux manches en forme de feuilles d'acanthe. La fouille du Dj. Bou-Kourneïn a donc augmenté de quelques lampes tout à fait nouvelles la collection, déjà considérable et fort intéressante, réunie au Bardo.

Ces lampes étaient, elles aussi, des offrandes peu coûteuses. De même qu'on en plaçait une ou deux dans les tombeaux avec des vases en terre cuite contenant quelques aliments pour le défunt, de même sans doute on apportait au dieu du Bou-Kourneïn une lampe remplie d'huile, que l'on allumait sur l'autel. Peut-être faut-il voir dans ce rite quelque chose d'analogue à la coutume chrétienne de faire brûler des cierges dans les églises en l'honneur d'un saint ou d'une sainte.

Quoi qu'il en soit, il est certain que les stèles en pierre et en marbre n'étaient pas les seuls objets consacrés à la divinité. C'étaient des monuments destinés à rappeler soit une cérémonie plus importante, soit l'accomplissement d'un vœu. L'Africain, prêtre ou simple fidèle, qui

sacrifiait à Saturne un ou deux animaux, voulait que son offrande fût distinguée des dons beaucoup plus modestes apportés par la foule, et que le souvenir en fût conservé par un monument durable.

Enfin, outre les stèles et les objets en terre cuite, les monnaies suivantes ont été recueillies dans les déblais. Elles sont toutes en cuivre et de petit module :

1. Buste diadémé à droite. Lég. D N VALEN..... Rv/. Victoire marchant à gauche, tenant de la main droite une couronne devant elle ; de la main gauche une palme. Leg. SECVRITAS......... Exergue : RPRIM ////. (Cf. Cohen, *Monnaies impériales*, Valens, n° 72, p. 420.)

2. Buste diadémé à droite avec le paludamentum. Leg. DN CONSTANTIVS PFAVG. Rv/. Le sujet et la légende sont assez indistincts ; mais on peut les reconstituer, par comparaison avec d'autres médailles du même empereur : Constance est debout, tenant le labarum, et appuyant son genou gauche sur le dos d'un ennemi renversé devant lui avec son cheval. Leg. FEL TEMP REPARATIO. Ex. CONSH ? (Cf. Cohen, *ouv. cité*, Constance II, n°s 213 et sq., p. 312-315.)

3. Buste radié à droite. Leg : /// IIIOV ///. Rv/. Personnage drapé debout tourné vers la gauche. Leg : ///// IA AVG. N.

4. Buste très indistinct à droite. Rv/. Guerrier debout ayant dans la main gauche une lance ou le labarum, et de la main droite tendue en avant présentant un objet indistinct. Lég : //// PVBLICA.

5. Buste diadémé à droite avec le paludamentum. Lég : ////// DIVS PF AVG. Rv/. Victoire marchant à gauche, tenant de la main droite une couronne, de la main gauche une palme. Dans le champ, à gauche ☧ ; à droite en bas, une corne d'abondance. Lég : ////// PVBLICA.

6. Buste diadémé à droite avec le paludamentum.

Lég : DN THEOD /////. Rv/. Sujet très indistinct : deux personnages debout l'un en face de l'autre.

Parmi les noms d'empereurs gravés sur ces monnaies trois au moins sont certains : Constance II, Valens et Théodose. Le monogramme du Christ, qui se distingue très nettement sur le revers d'une quatrième médaille impériale, indique qu'elle ne peut pas être antérieure aux premières années du IVe siècle. Voilà donc un nouvel élément chronologique, ne concordant pas avec la série de dates qui nous est donnée par les inscriptions.

Pour expliquer la présence de ces médailles sur l'emplacement même du sanctuaire de Saturnus Balcaranensis, deux hypothèses sont possibles. L'on peut croire que le culte de ce dieu a été célébré jusqu'à la fin du IVe siècle. Mais, dans ce cas, pourquoi n'est-i resté de cette époque aucun monument épigraphique, tandis que la plupart des stèles et des fragments datés qui ont été découverts remontent à la fin du IIe siècle ou au commencement du IIIe? Il y aurait une solution de continuité à peu près inexplicable. Pourquoi, d'autre part, ne s'est-il trouvé aucune médaille des derniers Antonins ou des premiers Sévères ?

L'autre hypothèse, sans être le moins du monde certaine, me paraît néanmoins plus vraisemblable. Si au IIIe siècle la religion chrétienne, tout en faisant de grands progrès dans les provinces romaines d'Afrique, y a subi de terribles persécutions, au IVe elle a, à son tour, persécuté le paganisme A plusieurs reprises les empereurs ordonnèrent d'abolir les pratiques du culte païen et de détruire les autels des anciennes divinités (voir, par exemple, Morcelli, *Africa Christiana*, années 341 et 399). En 399 une rixe entre chrétiens et païens éclata à Sufes (aug. Sbiba) dans la Byzacène,

parce qu'une statue d'Hercule avait été brisée par les chrétiens. Il est très probable que ni ces lois ni ce fait ne furent isolés. Le christianisme, installé en maître sur le trône impérial, voulut faire disparaître par la violence les traces des cultes rivaux. Or, comme je l'ai indiqué plus haut, il n'a été retrouvé autour des fondations de l'autel aucun débris d'ornementation architecturale. Parmi les ex-voto, très peu sont intacts, et ce sont les stèles en pierre, plus grossières, plus épaisses, et par conséquent moins fragiles. Toutes les stèles en marbre étaient brisées ; sans doute quelques fragments assez considérables ont été conservés ; mais, le plus grand nombre consiste en débris souvent menus.

Je croirais volontiers que le sanctuaire de Saturnus Balcaranensis a été visité par les chrétiens, qui ont détruit l'autel, et brisé le plus d'ex-voto qu'ils ont pu. Ils ont sans doute fait, à plusieurs reprises, l'ascension de la montagne, afin d'effacer les moindres vestiges de l'ancien culte. Les médailles, retrouvées presque à fleur de terre, témoignent peut-être de ces incidents. C'est là, je le reconnais, une simple hypothèse ; mais elle me paraît expliquer, avec assez de vraisemblance, à la fois l'état dans lequel ont été retrouvées les ruines et les stèles, et la présence, sur l'emplacement même de ce sanctuaire païen, de monnaies impériales chrétiennes.

V

Plusieurs fois déjà, dans les pages qui précèdent, des rapprochements ont été faits entre la collection des stèles d'Aïn-Tounga et la série des ex-voto du Bou-Kourneïn. En terminant, je voudrais comparer d'une manière générale les deux découvertes et montrer qu'elles se complètent l'une par l'autre. Les textes épigraphiques

et les représentations figurées provenant de l'antique Thignica forment un ensemble plus intact que les fragments retrouvés au sommet du Bou-Kourneïn ; en outre, les monuments étaient presque tous en place lorsqu'on les a découverts. Le sanctuaire de Saturnus Balcaranensis avait été beaucoup plus éprouvé ; si nombreux que soient les débris d'inscriptions et de bas-reliefs qu'on a tirés de la fouille, on ne peut en comparer l'ensemble avec la collection d'Aïn-Tounga. Mais ce qui donne un véritable intérêt à ces fragments, c'est l'épithète Balcaranensis, la série des dates consulaires fournies par plusieurs inscriptions, et les traces d'un collège soit privé, soit public : toutes choses qui n'ont pas été observées à Aïn-Tounga. Les deux séries ont chacune leur caractère particulier ; elles sont analogues, sans être identiques ; elles nous montrent comment le culte du grand dieu populaire de l'Afrique romaine se modifiait suivant les régions, tout au moins dans son aspect extérieur.

Enfin non seulement l'on a retrouvé sur la pointe occidentale du Bou-Kourneïn un grand nombre de monuments votifs, mais encore on a pu y mettre à jour les restes de l'autel où l'on célébrait les sacrifices, et de l'enceinte consacrée ou *temenos*. L'on y a aussi recueilli toute une série d'objets ou de fragments d'objets en terre cuite, qui donnent quelques renseignements intéressants sur la nature des offrandes que l'on apportait à Saturne. D'autre part, quelle que soit l'hypothèse à laquelle on s'arrête pour expliquer la présence, en ce lieu, de plusieurs monnaies impériales du IVe siècle, il n'en reste pas moins certain que ces médailles datent de l'époque chrétienne, tandis que plusieurs stèles, avec inscriptions ou anépigraphes, rappellent la période antérieure au développement de la civilisation romaine. Sans doute, bien des points restent encore obscurs dans

l'histoire du culte de Saturne en Afrique ; mais désormais on peut saisir les principaux caractères de cette religion, qui fut si répandue dans l'Afrique au IIe et au IIIe siècle ap. J. C ; on peut observer, dans ce cas particulier, la transformation plus superficielle que profonde du pays tout entier, et jusqu'à quel point il y eut assimilation des anciens habitants.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

11-08. — Saint-Germain-les-Corbeil. Imprimerie F. Leroy.



